

**Cristian Sonea
Paul Siladi**
Editori



**IN HONOREM
PR. PROF. UNIV. DR.
VALER BEL**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

In honorem

Pr. Prof. univ. dr. Valer Bel



Acest volum apare cu sprijinul Centrului de Cercetare, Formare și Strategie Misionară din Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Cristian Sonea
Paul Siladi
(Editori)

I n h o n o r e m
PR. PROF. UNIV. DR.
V A L E R B E L

Presa Universitară Clujeană
2018

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă

Pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu

ISBN 978-606-37-0332-4

© 2018 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.

Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

**Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>**



I. LAUDATIO

În slujba misiunii Bisericii

Biografia teologică a Pr. Prof. Valer Bel

Pr. conf. univ. dr. CRISTIAN SONEA
Dr. PAUL SILADI

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”*

Biografia

PĂRINTELE PROFESOR VALER BEL S-A NĂSCUT LA 6 FEBRUARIE 1952 în orașul Târgu Lăpuș, jud. Maramureș, al șaptelea din cei nouă copii ai părinților Ioan și Ludovica și și-a petrecut primii ani ai vieții în satul Cufoaia.



Foto. 1. Casa părintească din Cufoaia.
1980, mama Ludovica în ușa casei.

Familia Bel era o familie de oameni credincioși, apropiați de biserica satului și de preoții care i-au păstorit. Tatăl părintelui Valer, Ioan Bel, a fost casierul parohiei pentru multă vreme și omul de încredere al preoților din sat, în special al părintelui Constantin Argatu, azi Înaltpreasfințitul Părinte Calinic, Arhiepiscopul Argeșului și Muscelului.



Foto. 2.
1970 – sfințirea
bisericii din Cufoaia.
IPS Teofil Herineanu
rostind cuvântul de
învățătură



Foto. 3.
1970 – sfințirea bisericii din Cufoaia.
Ioan Bel între cei doi preoți ai satului.



Foto. 4.
1981 –
Familia Bel
extinsă



Foto. 5.
1964 – Valer Bel
la vârsta de 12 ani



Foto. 6.
1964 – Valer Bel în mijloc.
Clasa a VI-a la Liceul din
Târgu Lăpuș

A urmat școala generală în satul natal Cufoaia și în Târgu Lăpuș, între anii 1959-1967.

Apoi a urmat Seminarul Teologic din Cluj-Napoca între anii 1967-1972, obținând în iunie 1972 diploma de absolvire a Seminarului Teologic cu calificativul „Foarte bine”.



Foto. 7.
1968 – Valer Bel,
elev la Semina-
rul Teologic din
Cluj-Napoca.
Primul în al
doilea rând,
de la stânga
la dreapta.



Foto. 8.
1970 – Aeroportul
Otopeni, împreună
cu părintele Ioan Pop,
directorul
Seminarului
Teologic de la Cluj.
Valer Bel, primul
de la dreapta
la stânga.



Foto. 9.
1971 – Valer Bel,
elev în anul IV la
Seminarul Teologic
din Cluj-Napoca

Între anii 1972-1976 a urmat cursurile Institutului Teologic Universitar din Sibiu. În sesiunea iunie 1976 a obținut diploma de licență pe baza lucrării întocmite la Teologie Fundamentală, intitulată „Divinitatea creștinismului”, obținând calificativul „Foarte bine”.

Între anii 1976-1978 a urmat cursurile de doctorat la zi la Institutul Universitar din București, secția Teologie Sistematică, specializarea Teologie Dogmatică și Simbolică sub îndrumarea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae.

Între anii 1978-1982 a urmat cursuri de specializare în teologie la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Ham-



Foto. 10.
1974 – Valer Bel, student, în excursie la Alba-Iulia, împreună cu Traian Rogoz și Ioan Vasile Leb.



Foto. 11.
1976 – absolvent al Institutului Teologic Ortodox din Sibiu



Foto. 12.
1976 – fotografia de absolvire a Institutului Teologic Ortodox din Sibiu



Foto. 13.
1978 – Germania, împreună cu
Ioan Vasile Leb și Ioan Stoica
la cursul de limba germană

burg/Germania. Pe baza lucrării de doctorat: „Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung aus Sicht orthodoxer Theologie”, elaborată la Teologie Sistematică și a examenului oral de specialitate a obținut doctoratul în teologie la această Universitate în februarie 1982.



Foto. 14.
1980 – doct-
rand la Ham-
burg, Germania

Foto. 15.
1981 – în camera căminului
studentesc, Hamburg, Germania



Foto. 16.
1981 – Valer Bel
la Marea Nordu-
lui împreună cu
Ioan Vasile Leb



Doctoratul a fost echivalat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București în anul 1993.

În anul 1984 se căsătorește cu Bibiana cu care are două fiice: Ligia și Ioana.



Foto. 17.
1984 – căsătoria cu Bibiana,
în catedrala din municipiul Baia-Mare



Foto. 18.
1993 – Târgu Lăpuș. Pr. Valer Bel împreună cu
soția Bibiana și fiicele Ligia și Ioana

Între 1 septembrie 1982-31 august 1986 a funcționat ca profesor titular la Seminarul Teologic din Caransebeș.

Foto. 19.
1983 – Profesor
la Seminarul Teologic Ortodox
din Caransebeș,
în camera de locuit
de la Arhiepiscopia Timișoarei



A fost transferat apoi în interes de serviciu la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, la 1 septembrie 1986, unde a fost profesor titular până la 1 octombrie 1990.



Foto. 20.
1987 – Profesor la Seminarul Teologic
din Cluj-Napoca



Foto. 21.
1985 – în practică la Bocșa Vasiova cu elevii anului V
de la Seminarul Teologic din Caransebeș



Foto. 22.
1987 – profesor la Seminarul Teologic din Cluj-Na-
poca, în prezența IPS Teofil Herineanu și PS
Justinian Chira, alături de colegii profesori



Foto. 23.
1999 – preot la biserica cu hramul
Sf. Nicolae, Str. Horea, Cluj-Napoca

Cu data de 1 octombrie 1990 a fost numit prin concurs asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pentru secția Teologie Sistematică, funcționând în această calitate până în 1993, când a fost numit, tot prin concurs, lector pentru *Teologia Spiritualității Ortodoxe* la aceeași facultate. În urma concursului a fost numit conferențiar pentru disciplina *Misiologie și Ecumenism* începând cu data de 10.02.1997, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”. Din anul 2001 a funcționat în calitate de profesor pentru Teologie Sistematică: *Teologie Fundamentală și Dogmatică* și *Misiologie Ortodoxă*, iar din

anul 2004 a devenit îndrumător de doctorat.

A fost hirotonit diacon în 7 aprilie 1985 și preot în octombrie 1985.

Pentru activitatea didactică, științifică și educativă în domeniul teologiei i s-a acordat distincția de „iconom” în 1987, „iconom stavrofor” în 1992 și „Crucea patriarhală” în 2011.

Părintele Profesor Valer Bel are o vechime de 41 de ani în învățământul teologic (4 ani în cercetare, 8 în învățământul seminarial preuniversitar și 29 în învățământul universitar).

Pe lângă activitatea didactică a desfășurat și o activitate de cercetare teologică științifică, concretizată în publicarea a 9 volume și peste 170 de studii și articole cu caracter dogmatic - misionar și

interconfesional - ecumenic în reviste de specialitate sau în volumele unor conferințe naționale și internaționale. A participat la 80 de manifestări științifice în țară și în străinătate, la care a prezentat comunicări pe teme dogmatice, misionare și ecumenice.



Foto. 24
2005 – simpozion internațional Viena, Austria.
În vizită la Eminența Sa,
cardinalul Christoph Schönborn, arhiepiscopul Vienei

Între anii 1995-2012 a fost membru al Comisiei oficiale a Bisericii Ortodoxe Române pentru dialogul teologic bilateral cu Biserica



Foto. 25.
1995 – comisia de
dialog teologic
dintre Biserica
Ortodoxă Română
și Biserica
Evangelică din
Germania

Evangelică din Germania în cadrul căreia a desfășurat o activitate ecumenică la nivel teologic. Este membru al Asociației Internaționale a Dogmatiştilor Ortodocși (IADOT) de la înființarea acesteia, în 2007.



Foto. 26.
1995 – comisia de dialog BOR – EKD, Sellitz



Foto. 27.
1998 – comisia de dialog teologic BOR – EKD, Cluj-Napoca



Foto. 28.

1999 – prodecan la Facultatea de Teologie Ortodoxă
din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca.

Între anii 1997 (iulie)- 2012(mai) a îndeplinit funcția de prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

2. Teologia

Teologia elaborată de părintele profesor Valer Bel vizează mai multe direcții de cercetare. Acestea se vor putea observa din bibliografia dânsului și se regăsesc expuse și în textele autorilor care au contribuit la acest volum. Amintim doar acele capitole asupra cărora părintele profesor s-a oprit cu cea mai multă atenție.

„Teologia fundamentală” a fost primul domeniu de interes al părintelui, căreia i-a dedicat lucrarea de licență. Apoi amintim „Eclesiologia”, și în special problema unității Bisericii, analizată comparativ în lucrarea de doctorat. „Dogma Sfintei Treimi”, capitol foarte important al Teologiei Dogmatice, a fost prezentă original de părintele profesor în *Manualul de Teologie Dogmatică Ortodoxă*. Această elaborare va rămâne de referință pentru multe generații de teologi și preoți care se vor forma de acum înainte în

învățămantul universitar ortodox. Amintim și „Hristologia”, temă, de asemenea, temeinic analizată de părintele profesor în cursurile sale de *Teologie Dogmatică*, precum și „teologia și practica misiunii creștine”, capitol cu care părintele Valer Bel se înscrie între marile nume ale *Misiologiei* ortodoxe contemporane.

Pentru a exemplifica doar contribuția adusă de părintele Valer Bel teologiei ortodoxe, ne vom rezuma doar la a prezenta „teologia ecumenică” și „teologia misionară” a acestuia.

2.1. Biserica și confesiunile.

Teologia ecumenică a părintelui prof. Valer Bel

Tematica dialogului interconfesional a fost abordată de părintele Valer Bel chiar din timpul studiilor de doctorat. Lucrarea a fost publicată în limba română sub titlul : *Unitatea Bisericii. Studiu interconfesional ecumenic*, Editura Limes, Cluj Napoca 2005, 228 p. Pe lângă teza de doctorat, e important să mai amintim câteva studii cu tematică ecumenică: „Învățătura despre împăcare, îndreptarea și îndumnezeirea omului în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1995, pp. 159-167; „Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special”, în *Ortodoxia maramureșeană*, an. II, nr. 2, Baia Mare 1997, p. 230-238; „Biserica și confesiunile în perspectiva formării ecumenice”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca, nr. 1, 2008, pp. 69-74; „Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română (BOR) și Biserica Evanghelică din Germania (EKD)”, în *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000 - Dialog teologic și ecumenic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, pp. 385-390; „Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri ca dar și misiune” în *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 185-207.

Părintele V. Bel, fidel învățăturii ortodoxe și în aceeași linie teologică a predecesorilor săi de la Cluj, Pr. Prof. Ioan Ică și Pr. Prof. Isidor Todoran, susține că participarea Bisericii Ortodoxe în

mișcarea ecumenică se desfășoară după anumite criterii eclesiologice, care decurg din învățătura ortodoxă despre Biserică și despre unitatea acesteia. Conform părintelui profesor, problema ecumenică nu este unitatea Bisericii *per se*, care este darul lui Dumnezeu și „este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă, ci de desunitatea istorică a creștinilor”¹. Biserica este una în ființa ei, prin urmare, desunitatea sau schisma, nu se află în interiorul Bisericii, ci în îndepărtarea confesiunilor creștine de Biserica cea una, neîmpărțită². După părintele V. Bel, „cauzele multiple ale acestei desunități creștine se reduc în esență la faptul că creștinii nu au răspuns și nu răspund în Duhul Bisericii celei una, la darul Dumnezeiesc al unității ei”.³ De aici se înțelege că scopul final al mișcării ecumenice este „unirea tuturor Bisericilor, sau mai exact a tuturor confesiunilor creștine în integritatea învățăturii de credință apostolice, mărturisită în Biserica una, nedivizată, de la început și păstrată în Biserica Ortodoxă”.⁴

După ce formulează principiile teologice ale implicării Bisericii Ortodoxe în dialogul intercreștin, părintele profesor descrie modul cum, după teologia ortodoxă, se înțelege restaurarea unității văzute a Bisericii. Acesta nu este o problemă de centralism bisericesc, „nici de pluralitate confesională, ci de unitate de credință și structură sacramentală și canonică a Bisericii, ca expresie a unității de credință”. Înțeleasă astfel, realizarea unității creștine nu exclude referirea la diversitatea creației, ci dimpotrivă, „unitatea creștină va contribui efectiv, la unitatea umanității și a lumii”. Iar întrucât, dezacordurile dintre Biserici există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci și la cel al conținutului învățăturii creștine, „unitatea de credință trebuie să depășească pluralismul confesional actual.” Aceasta unitate devine vizibilă în comuniunea euharistică, „în sensul că Euharistia este expresia vizibilă, sacramentală a unei

¹ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă: A - Z*, a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 259.

² *Ibidem*.

³ Valer Bel, „Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special”, *Ortodoxia maramureșeană* 2 (1997), p. 230.

⁴ *Ibidem*, p. 231.

Biserici locale care face aceeași mărturisire de credință.” Conform, părintelui V. Bel, comuniunea euharistică este expresia unității de credință realizată și nu un mijloc pentru în vederea atingerii unității.⁵ Aceste precizări sunt făcute cu scopul de a explica motivul pentru care Biserica Ortodoxă nu practică intercomuniunea și ospitalitatea euharistică.

De la o analiză teologică cu caracter general, părintele V. Bel merge mai departe și abordează practică dialogului ecumenic în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB). Biserica Ortodoxă fiind membră a CMB nu înseamnă că renunță la propria ei concepție despre Biserică, despre unitatea creștină și despre natura dialogului ecumenic. Dialogul ecumenic și colaborarea Bisericilor în cadrul CMB contribuie la cauza refacerii unității tuturor creștinilor, dar nu este identic cu unirea Bisericilor ca atare. De aceea, CMB nu trebuie identificat cu Mișcarea ecumenică, chiar dacă el ar urma să includă toate Bisericile. Acesta este un forum unde Bisericile speră să clarifice punctele lor divergente și să descopere punctele de convergență. CMB este un forum de dialog „al cărui scop principal este să asiste Bisericile membre în căutarea restabilirii unității creștine și a comuniunii depline”.⁶

O temă cu totul specială pentru contextul transilvănean, pe care părintele V. Bel o abordează, este raportul dintre Biserica cea una și celelalte confesiuni. După teologul clujean, „Biserica Ortodoxă are conștiința că ea este Biserica cea una, sfântă, sobornicească sau catolică și apostolică”, care „păstrează și mărturisește plenitudinea credinței apostolice”, are „ierarhie sacramentală în succesiunea apostolică a credinței și a harului, ca săvârșitoare a Tainelor, cu o misiune și o responsabilitate specială pentru propovăduire, pastorație și păstrarea unității credinței în dimensiunea ei diacronică și sincronă, și o conducere sinodală ca expresie a sobornicității sau catolicității ei.” În aceasta, „credincioșii se împărtășesc în mod intim și deplin de comuniunea cu Hristos. Și numai această comuniune deplină în care Hristos este o prezentă reală, intimă și

⁵ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, p. 259.

⁶ Valer Bel, „Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special”, pp. 231-232.

integrală este Biserica în sensul deplin al cuvântului”.⁷ Afirmarea propriei identități eclesiale nu înseamnă la părintele V. Bel aroganță sau desconsiderare a celorlalte confesiuni creștine, ci mărturisire sinceră a adevărului de credință și, totodată, poziționarea verticală a Bisericii Ortodoxe în dialogul cu celelalte comunități creștine.

În privința confesiunilor, părintele V. Bel, în acord cu părintele D. Stăniloae susține că spiritul tradiției ortodoxe ne impune să nu socotim confesiunile neortodoxe despărțăminte care nu s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină. Între acestea și Biserica există o legătură. „Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea”.⁸ De aici, după părintele V. Bel, rezultă și misiunea pentru unitatea și catholicitatea Bisericii. „Plenitudinea, atât în înțeles calitativ, de comuniune deplină cu Hristos, cât și cantitativ, trebuie să rămână țelul creștinilor de toate confesiunile”.⁹

Deja am anticipat o altă temă cu deschidere ecumenică a părintelui V. Bel: „Unitatea și catholicitatea Bisericii ca dar și misiune de realizat”. După teologul clujean, unitatea și sobornicitatea sau catholicitatea Bisericii sunt „două aspecte ale aceleiași realități, ele sunt un dar și o misiune de realizat. [...] Dacă prin însușirea unității se afirmă că Biserica este una, prin însușirea sobornicității (catholicității) se arată că natura unității este comuniunea, menținută prin convergența unanimă a membrilor ei în plenitudinea vieții în Hristos”.¹⁰ Unitatea și catholicitatea Bisericii sunt de natură sacramentală, prin urmare, un dar al lui Dumnezeu. Fără unitatea premergătoare în Hristos, o comunitate creștină „ar putea fi o asociație voluntară religioasă, dar niciodată o Biserică.” Identitatea creștinului se naște și se formează în comuniunea trupului lui Hristos. Iisus Hristos este nu numai Capul și temelie Bisericii, ci

⁷ Valer Bel, „Unitatea și catholicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri ca dar și misiune”, în *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 202-203.

⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 175-176.

⁹ Valer Bel, „Unitatea și catholicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri ca dar și misiune”, p. 203.

¹⁰ *Ibidem*, p. 207.

și principiul zidirii trupului său. Biserica există ca organism unic care are în centru pe Iisus Hristos. În El, toți membrii au rolul lor și „sunt ținuți să lucreze și să existe împreună nu numai pentru că este bine să fie toți împreună, ci pentru că Hristos, capul trupului nu se împarte. De aceea cea dintâi calitate și condiție a creștinului o constituie încorporarea în comunitatea Bisericii și participarea totală la viața acesteia”.¹¹

Creștinii în calitatea lor de membri ai Bisericii sunt una în credința în Hristos, însă această unitate este una dinamică. Faptul acesta este evident în epistola către Efeseni, unde Biserica este prezentată ca Trup al lui Hristos, și ca într-un organism și în Biserică trebuie să fie puse în lucrare darurile fiecăruia pentru sporirea în unitatea comuniunii în Hristos (*Efeseni* 4, 7;16). Astfel, după părintele Valer Bel, scopul dialogului ecumenic nu este extinderea dominației ortodoxe asupra celorlalte confesiuni creștine, „ci de a rămâne în dialog cu ele, ca să-L descopere pe Hristos integral în propriul lor cadru eclezial”.¹²

2.2. Teologia misionară

Părintele Valer Bel poate fi considerat un adevărat întemeietor de școală de Misiologie ortodoxă în spațiul românesc. Teologul clujean este unul dintre primii misiologi care schimbă accentul în cercetarea misionară ortodoxă, de pe o atitudine defensivă, pe una creativă și pozitivă, insistând cu precădere pe lucrarea de evanghelizare și re-evanghelizare a Bisericii în societatea contemporană, fie ea post-comunistă sau post-modernă.

Părintele Valer Bel fructifică într-un mod original „moștenirea” misiologică lăsată de părintele Ion Bria teologiei românești și elaborează în România primele lucrări care fundamentează teologic misiunea creștină, identifică exigențele acesteia și teoretizează aplicarea acestora la nivel parohial. Lucrările dânsului, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. 1 Premise teologice, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. 2 Exigențe și Parohie, misiune, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară, au fost reeditate de mai

¹¹ *Ibidem*, pp. 207-208.

¹² *Ibidem*, p. 208.

multe ori la Presa Universitară Clujeană și la Editura Renașterea din Cluj-Napoca.

Viziunea misionară a părintelui profesor nu s-a limitat numai la spațiul clujean, ci a fost îmbrățișată de toate centrele misiologice importante din Patriarhia Română. Marea majoritate a misiologilor ortodocși de azi s-au întâlnit cu părintele profesor măcar o dată pe parcursul devenirii lor profesionale, fie la nivelul studiilor doctorale, fie la concursurile de ocupare a posturilor didactice.

La Cluj-Napoca, părintele Valer Bel a îndrumat peste 30 de doctoranzi din care, până acum, 19 au primit titlul de doctor în teologie. Între aceștia este bine cunoscută exigența părintelui Valer Bel pentru acuratețea dogmatică a temelor cercetate, dar și direcționarea investigațiilor teologice spre subiecte de mare actualitate. Amintim spre exemplificare câteva dintre acestea: apostolatul laicilor¹³, misiunea Bisericii în mediul on-line (lucrare în curs de finalizare întocmită de Pr. Ionuț Pop), misiunea ortodoxă în diaspora canadiană¹⁴ sau ethosul misionar ortodox, o lucrare de sinteză unică în peisajul misionar la nivel pan-ortodox chiar, realizată de Pr. Adrian Cherhaț, sub îndrumarea părintelui Valer Bel.

Teologia misionară a părintelui este profund marcată de formarea dogmatică a acestuia. De aceea, teologia trinitară pe care o elaborează în *Manualul de Teologie Dogmatică* apărut la Editura Basilica în 2018 o vom regăsi și în discursul misionar al părintelui. Astfel, conform părintelui Valer Bel, misiunea creștină își are temeiul adânc în însăși comuniunea veșnică de viață și iubire a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este «participare» la trimiterea Fiului (*Ioan* 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (*Ioan* 14, 26) în lume, Care revelează viața de comuniune a Sfintei Treimi pentru a ne face părtași la ea. Misiunea creștină se întemeiază, de aceea, pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl, și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat, dată Apostolilor Săi, de a propovădui

¹³ Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, Presa Universitară Clujeană, 2015.

¹⁴ Nicolae Lăpuște, *Misiune și mărturie creștină ortodoxă contemporană în Canada*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2018.

Evangelhia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi (*Matei 28, 18-19*).

Trimiterea Apostolilor de către Hristos se întemeiază în faptul că Hristos însuși este trimis de către Tatăl în lume: «Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi» (*Ioan 20, 21*). Semnificația acestor cuvinte ale Mântuitorului Hristos pentru teologia misiunii este unanim recunoscută, însă teologia trinitară implicată în ele presupune înțelegerea misiunii creștine în contextul acesteia, deoarece revelarea lui Dumnezeu în Treime constituie esența Evangheliei și evidențiază specificul credinței creștine în Dumnezeu. Conform părintelui Valer Bel, credința în Sfânta Treime delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu de alte învățături și concepții, în sensul că numai o astfel de Dumnezeu este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viață și iubire cu noi în veșnicie. Revelarea lui Dumnezeu ca Treime evidențiază faptul că Dumnezeu este în Sine însuși o viață de comuniune și iubire și că prin lucrarea Sa în lume atrage omenirea, și creația în general, în această comuniune de viață adevărată cu Sine. Mântuirea și îndumnezeirea, ca ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu, nu este decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele Sfintei Treimi la creaturile conștiente. De aceea, Treimea Se revelează, în mod esențial, în lucrarea mântuitoare și de aceea Sfânta Treime este baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit în Persoane, Una dintre Persoanele dumnezeiești, - și anume Cea care Se află într-o relație de Fiu față de Alta ca Tată și poate rămâne în această relație de Fiu și ca om -, Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii. Prin Fiul întrupat intrăm în comuniunea filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca niște fii. Revelarea Sfintei Treimi, prilejuită de întruparea și activitatea pe pământ a Fiului și trimiterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii, este atragerea noastră prin har, sau prin Duhul Sfânt în relația filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt

acte de ridicare a noastră în comuniunea de viață și iubire cu Persoanele Sfintei Treimi.¹⁵

Implicațiile teologiei trinitare pentru înțelegerea misiunii creștine sunt esențiale, întrucât prin aceasta se arată universalitatea lucrării sfințitoare a lui Dumnezeu în lume și deschide o perspectivă ecumenică a înțelegerii misiunii creștine. Dacă Dumnezeu-Sfânta Treime este Cel care inițiază și susține misiunea creștină, atunci aceasta nu mai este o lucrare exclusivă a unei organizații ecleziale.

3. *Aprecieri privind teologia părintelui Valer Bel*

Opera părintelui profesor Valer Bel a cunoscut o largă receptare în studiile de specialitate. Lucrările sale se regăsesc citate în numeroase texte de misiologie și dogmatică. Cărțile părintelui Bel au fost bine primite în momentul publicării lor, după cum se poate observa în seria de recenzii care i-au fost dedicate de: Sandu Frunză¹⁶, Radu Preda¹⁷, Pr. Gabriel Gârdan¹⁸, Pr. Cristian Sonea¹⁹, Pr. Cristinel Ioja²⁰, Paul Siladi²¹.

„Cu toții ne-am obișnuit în vremea din urmă să ne aplecăm asupra traducerilor care ne-au lipsit atâta vreme, cărți pe care multă vreme nici nu puteam visa să le putem avea la dispoziția noastră. Însă în acest răstimp s-a neglijat prea mult cartea teologică românească ce n-a reușit să se impună decât cu pași timizi în perimetrul lecturilor.

¹⁵ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, 2004, pp 7-11.

¹⁶ Sandu Frunză, recenzie la volumul *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1994, în *Renașterea* nr. 6/1995, p. 11, și în *Ortodoxia maramureșeană*. Publicație a Universității de Nord - Baia-Mare, an. I, nr. 1, 1996. pp. 194-196.

¹⁷ Radu Preda, recenzie la *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, în *Renașterea* nr. 6/2002 și în *Studia UBB Theol. Orth.*, nr.1-2/2002, p. 288-290.

¹⁸ Pr. Gabriel Gârdan, o recenzie la cele două volume dedicate *Misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, 2002 și 2004) în *Studia UBB Theol. Orth.*, an L, nr.1/2005, pp. 255-256.

¹⁹ Pr. Cristian Sonea, o recenzie la *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008 în *Tabor*, an II, nr. 12, martie 2009, pp. 90-92.

²⁰ Pr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatişti*, Doxologia, 2017, p. 370.

²¹ Paul Siladi, recenzie la *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008 în *Renașterea*, februarie 2009.

O dovedește locul restrâns acordat cărții teologice autohtone în spații destinate prezentării de carte. Astfel că destinul cărții *Dogmă și propovăduire* pare a fi unul generic.” (Sandu Frunză)

„Cartea Părintelui Profesor Valer Bel [*Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*] este o noutate necesară. Ea este nouă în raport cu subțirica bibliografie teologică ortodoxa românească în materie de misiune. Ea este necesară în contextul radical schimbat al Bisericii și societății românești de după 1989. Odată cu această carte, bazată pe cursurile universitarului clujean, ne despărțim la nivel teologic de perspectiva misiologiei ca știință unilaterală a combaterii altora și ajungem în stadiul unei discipline cu caracter de sinteză. Potrivit acestei înțelegeri, scopul misiunii este dublu: mărturisirea lui Hristos în lume și în fața lumii, spre credința acesteia în El, și întărirea propriei credințe, a conștiinței de a fi poporul duhovnicesc al lui Dumnezeu”. (Radu Preda)

„Această lucrare, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, publicată în două volume și așteptată cu mult interes era absolut necesară și este adecvată scopului misiunii Bisericii și vremurilor pe care le trăim. (...) Lucrarea teologului clujean, neobositul misionar și dascăl Valer Bel, se constituie într-un veritabil îndrumar teologic și practic privind misiunea Bisericii în lumea contemporană. Lucrarea confirmă de fapt, ceea ce, în ultima vreme, se spune în cercurile teologice și anume faptul că P.C. Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, este „specialistul” pe probleme de misiologie al mediului teologic universitar din țara noastră și îl recomandă în acest sens.” (Pr. Gabriel Gârdan)

„Din punct de vedere stilistic, în textele părintelui profesor Valer Bel alternează în mod fericit exprimarea axiomatică și discursul teologic elaborat, fundamentat scripturistic, după modelul Sfinților Părinți și în duhul acestora, alăturare ce creionează marca personală a scriiturii și a argumentării sale teologice.” (Pr. Cristian Sonea)

Părintele Valer Bel „dezvoltă cu rigurozitate științifică și cu argumente biblice și patristice, temeiurile dogmatice ale misiunii Bisericii, evidențiind prin aceasta originea, structura, caracteristicile și scopul misiunii din perspectiva Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană. În demersul său teologico-misionar nu uită de cadrul cultural, social și interconfesional în care se desfășoară misiunea

Bisericii Ortodoxe. Coordonatele teologice fundamentale ale misiunii nu sunt rupte de mediul eclesial-sacramental și de filantropie ca acțiune concretă a Bisericii în societate. De asemenea, pentru teologul nostru misiunea nu este o noțiune abstractă, neaplicabilă contextului secularizat și globalizat în care Biserica este chemată să o exercite, ci este un mod de a fi al Bisericii, al mirenilor ei care au un rol determinant în realizarea acesteia.” (Pr. Cristinel Ioja)

„Studiile și analizele teologice incluse în lucrarea *Teologie și Biserică* a părintelui profesor Valer Bel sunt indispensabile pentru o „lectură teologică a realității”, (...) dar mai ales pentru a ne crea o imagine corectă, coerentă și actuală a teologiei sistematice românești.” (Paul Siladi)

4. Lista lucrărilor publicate

4.1. Monografii ca unic autor

1. *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, 204 p.
2. *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Presa universitară Clujeană, 1996, 282 p.
3. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, 211 p.
4. *Parohie, misiune, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, 171 p.
5. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2004, 165 p.
6. *Unitatea Bisericii. Studiu interconfesional ecumenic*, Editura Limes, Cluj Napoca 2005, 228 p. ISBN 973-7907-03-5.
7. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008, 430 p.
8. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 474 p.
9. „Sfânta Treime în credința Bisericii”, capitol în: *Teologia Dogmatică Ortodoxă. Manual pentru Facultățile de Teologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, coordonator Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, București, 2016.

4.2. Articole științifice în reviste prestigioase din țară

1. *Biserica și Euharistie*, în „Studii Teologice, seria a II-a, an XXXIV (1982), nr. 3-4, p. 230-242.
2. *Părțile cultului divin în Biserica noastră. Cele șapte laude, Sfintele Taine și Ierurgiile*, în „Îndrumător bisericesc misionar și patriotic...” anul 11, Cluj-Napoca, 1988, p. 74-80.
3. *Porunca a treia bisericească: Să cinstim fețele bisericești*, în „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, anul 12, Cluj-Napoca, 1989, p. 20-26.
4. *Necesitatea catehizării*, în „Renașterea”. Publicație religioasă editată de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, serie nouă, an I (ianuarie), nr. 2 (februarie), nr. 3 (martie)/1990.
5. *Relația dintre Persoana și opera Mântuitorului nostru Iisus Hristos și implicațiile ei în iconomia mântuirii omului*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1992, p. 82-106.
6. *Misiunea și responsabilitatea Bisericii într-o lume secularizată*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1994, p. 61-74.
7. *Învățătura despre împăcare, îndreptarea și îndumnezeirea omului în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai- Theologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1995, p. 159-167.
8. *Temeiurile teologice ale misiunii Bisericii*, „Studia Universitatis Babeș-Bolyai- Theologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1996, p. 23-36.
9. *Întâlnirea de dialog teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania (Selbiz) Bavaria*, 27 nov.-5 dec. (1995), în: „Biserica Ortodoxă Română”, CXIV, 1996, nr. 1, p. 79-86.
10. *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii și realizarea ei în diferite contexte actuale*, în „Ortodoxia maramureșeană” (pu-

- blicație a Universității de Nord-Baia Mare), Anul I, nr. 1, Baia Mare, 1996, p. 125-131.
11. *Solidaritatea-expresie a unității Bisericii și mijloc de combatere a fenomenului sectar*. Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, I (1990-1992), Cluj-Napoca 1998, p. 269-284.
 12. *Propovăduirea Evangheliei*, în: „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca, an XLIII, 1998, nr. 1-2, p. 77-87.
 13. *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special*, în: „*Ortodoxia maramureșeană*” an. II, nr. 2, Baia Mare 1997, p. 230-238.
 14. *Misiune, mărturie creștină și prozelitism sau contra-mărturie*, în: „*Ortodoxia maramureșeană*”, an. II, nr. 3, Baia Mare, 1998, p. 160-169.
 15. *Importanța parohiei pentru misiune*, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, II (1992-1994), Cluj-Napoca, 1999, p. 231-239.
 16. *Misiune și Liturghie*, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, III (1994-1996), Cluj-Napoca, 1999, p. 193-207.
 17. *Cuvântul adevărului sau transmiterea dreptei credințe*, în: „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai- Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca, an. XLIV, 1999, nr. 1-2, p. 67-85.
 18. *Participarea mirenilor la misiunea Bisericii*, în: „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai- Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca, XLVI, 2001, nr. 1-2, p. 183-201.
 19. *Evanghelie și cultură*, în: „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca, XLVII, 2002, nr. 1-2, p. 89-106.
 20. *Transmiterea Tradiției*, în: „*Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, IV (1996-1998), Cluj-Napoca 2002, p. 209-216.
 21. *Mărturia creștină prin sfințenia vieții*, în: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, V, (1998-2000), Cluj-Napoca, 2002, p. 169-178.
 22. *Teologia ca știință și mărturisire în viziunea Părintelui Profesor Ioan Ică*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca, An XLVII, 2003, p. 5-14.

23. *Istoria omenirii ca istorie a mântuirii și desăvârșirii în Iisus Hristos*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolya - Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca”, an XLVII, 2003, p. 57-69.
24. *La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême et fondement de notre salut*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*”, Cluj-Napoca, an L, 2005, p. 29-40.
25. *Mitropolitul Antonie Plămădeală și ecumenismul*, în „*Studii Teologice*”, seria a III-a, an I, 2005.
26. *Die Bedeutung der Katolizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolya - Theologia Orthodoxa*”, nr. 1, 2007, p. 51 – 62.
27. *Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate*, în „*Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*”, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, p. 95-106
28. *Teologia ca știință și mărturisire în viziunea pr. prof. Ioan Ică*, în „*Omagiu Părintelui prof. univ. dr. Ioan Ică*”, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, p. 113-128.
29. *Biserica Ortodoxă Română în dialog cu Biserica Evanghelică din Germania*, în „*Omagiu Părintelui prof. univ. dr. Ioan Ică*”, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, p. 128-140.
30. (coordonator), *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii*, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, p. 224.
31. *Biserica și confesiunile în perspectiva formării ecumenice*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*”, nr. 1, 2008, p. 69-74.
32. *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*”, nr. 2, 2008, p. 119-126.
33. *Revelație, Tradiție și dogmă. Interrelaționarea lor actualitatea acesteia*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*”, nr. 1, 2009, pp. 97-102.
34. *Simbolul credinței – mărturisirea și comunicarea credinței*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*”, anul LV, nr. 2, 2010, p. 127-134.

35. *Familia și Biserica*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, anul LVI, nr. 1, 2011, p. 99-102.
36. *Taina nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, anul LVI, nr. 2, 2011, p.121-129
37. *Taina Maslului – vindecare spre Împărăție*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, anul LVII, nr. 2, 2012, pp.37-50; și în *Taina Sfântului Maslu și îngrijirea bolnavilor. Comunicările Simpozionului Internațional de Teologie desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, 15-16 mai 2012*, Editura CUVÂNTUL VIETII a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2012, pp. 251-270.
38. *Sensul creștin al martiriului*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, Cluj-Napoca, an LVII, 2012, nr.1, pp. 109-112 și în *Medicii și Biserica XI. Etica martirajului și a morții martirice*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, pp.109-114.
39. *Teologia ca știință și mărturisire în viziunea Părintelui prof. dr. Ioan Ică*, în „Revista Teologică” Serie Nouă, anul XXII (94), 2012, nr. 3, pp.31-43.
40. *Revelație, dogmă, teologie și terminologie*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, anul LVIII, 2013, nr. 2, pp. 161-170.
41. *Revelation, Dogma, Theologie and Terminologie*, „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, anul LVIII, 2013, nr. 2, pp. 171-180.
42. *Misiunea creștină în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, anul LIX, 2014, nr. 2, pp. 151-162.
43. *Christian Mission in God's plan to save the world*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, anul LIX, 2014, nr. 2, pp. 163-174.
44. *Viața ca dar și misiune în perspectiva învierii*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, vol. XVI (2012-2013)*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, pp. 237-242.

45. *Sfânta Treime, structura supremei iubiri și baza mântuirii noastre în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tom. XVII (2013-2014), Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, pp. 193-210.
46. *Misiunea Bisericii în economia mântuirii*, în *Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului*, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 477-488.
47. *Iisus Hristos Lumina lumii*, în rev. „Tabor”, an. IX, nr. 7 iulie 2015, pp. 15-20.
48. *Pentru o propovăduire misionară*, în *Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului*, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2016, pp.299-305.
49. *Considerații teologice și istorice asupra catolicității și autorității Bisericii în primul mileniu*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, vol. XIX (2015-2016), Renașterea, Cluj-Napoca, 2016.
50. *The Fifth International Conference of International Association of Orthodox Dogmatic Theologians (IAODT) în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, XIX (2015-2016), Renașterea, Cluj-Napoca, 2016.

4.3. Articole științifice în reviste sau volume din străinătate

1. *Aufgabe und Verantwortung der Rumaenischen Orthodoxen Kirche heute*, în: „Theologien im Dialog”, în: Grazer Theologischer Studien, 17, Granz, 1994, p. 87-99.
2. *Dumitru Stăniloae, Geisterfahrung und Trinitätslehre*, in: “Theologen des 20. Jahrhunderts”, hrsg.von P. Neuner und G. Wenz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, p. 145-156.
3. *Ekklesiologische Grundlagen gesellschaftlichen Wirkens der Kirche aus orthodoxer Sicht*, in: “Die Kirche und ihre gesellschaftspolitische Verantwortung heute”. Neuntes Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog Zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. bis 13. Oktober 2000 im Haus der Evangelischen Brüder-Unität

Herrnhut, în Beiheft zur Oekumenischen Rundschau 75, Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2005, p. 102-116.

4. *Ekklesiologische Grundlagen des gesellschaftspolitischen Wirkens der Kirche aus orthodoxer Sicht*, Die Kirche - ihre Verantwortung und ihre Einheit, Otto Lembeck, Frankfurt am Main, Editor: Dagmar Heller, Rolf Koppe, 2006, p. 102-117.
5. *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, Solidarität und Gerechtigkeit - Oekumenische Perspektiven, Matthias Grunewald, 2007, p. 86-108.

4.4. Articole științifice în volumele unor conferințe naționale

1. *Idei dogmatice și morale în Pastoralele ierarhului Nicolae Colan la Nașterea Domnului*, în: Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893-1993), Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca 1995, p. 55-62.
2. *Misiunea în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii*, în: „Logos. Înalț Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani!”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 269-278.
3. *Biserica și lumea în perspectivă misionară*, în: „Grai maramureșean și mărturie ortodoxă. Prea Sfințitului Episcop Justinian Chira al Maramureșului și Sătmăruului la împlinirea vârstei de 80 de ani”, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Baia-Mare, 2001, p. 364-371.
4. *Temeiurile teologice ale misiunii creștine*, în: „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p. 7-17.
5. *Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873)*, în In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 228-235.
6. *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii*, în „Medicii și Biserica”, vol. 1, Editura Renașterea, 2003, p. 28-38.

7. *Calitatea sau/și sfințenia vieții din perspectivă creștină ortodoxă*, în „Medicii și Biserica”, vol. 2, editat de dr. Mircea Gelu Buta și Dan Ciachir, Editura Anastasia, București, 2004.
8. *Omul colaborator al lui Dumnezeu în cadrul creației*, în „Medicii și Biserica”, vol. 4, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.
9. *Transmiterea Tradiției în opera profesorului Nicolae Chițescu*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Iustinian”, Ed. Universității București, an. V, 2005.
10. *La croix et la Théologie du Salut dans la Tradition orthodoxe*, în „Omagiu Părintelui Academician Dumitru Popescu”, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 257-272.
11. *Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română (BOR) și Biserica Evanghelică din Germania (EKD)*, Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000 - Dialog teologic și ecumenic, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 385-390.
12. *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, Teologia Dogmatica Ortodoxa la începutul celui de-al treilea mileniu. Colocviul Național de Teologie Dogmatică Arad 30-31 martie 2006, Guttenberg Univers, Arad, 2006, p. 79-94.
13. *Raționalitatea creației și responsabilitatea omului*, în „Medicii și Biserica”, vol V, Renașterea, 2007, p. 91-96
14. *Perspectiva creștin-ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământești și pregătirea pentru viața veșnică*, în „Medicii și Biserica”, vol VI: *Perspectiva ortodoxă contemporană asupra sfârșitului vieții*, Renașterea, 2008, p. 91-96.
15. *Transplantul de organ între necesitate și abuz*, în „Medicii și Biserica”, vol VII: *Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organe*, Renașterea, 2009, p. 97-107.
16. *Paradoxul durerii*, în „Medicii și Biserica”, vol VIII: *Bioetica creștină și provocările lumii secularizate*, Renașterea, 2010, p. 147-155.
17. *Ortodoxia și drepturile omului*, în „Integrarea europeană și valorile Bisericii”, coord. Ioan-Vasile Leb..., Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011. p. 281-290.

18. *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea și sfințenia vieții*, în „Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 25-61.
19. *Taina nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine. Familiile mixte și problemele missioner-pastorale pe care acestea le ridică*, în „Credința și viața în Hristos” Anuarul Episcopiei Sălajului, anul IV, 2011, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2011, p.281-309
20. *Sinteză de teologie și practică misionară creștină- ortodoxă*, în „Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea”, coordonator Viorel Ioniță, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011, p. 638-661.
21. *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea și sfințenia vieții* în „Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii”. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2011, Coord. Valer Bel și Cristian Sonea, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 25-62.
22. *Dimensiunea misionară a teologiei*, în Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și academică. Dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V.Felea” din Arad în context contemporan (1991-2011), Coord. Ioan Tulcan, Cristinel Ioja și Filip Albu, Astra Museum, 2012, pp.27-37.
23. *Îngrijirea paliativă din perspectivă creștin-ortodoxă*, în vol. „Medicii și Biserica” X: Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal, Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp.19-30.
24. *Tainele-modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, în „Medicină și Teologie. In honorem prof.univ.dr.Mircea Gelu Buta”, editori: Alexandru Moraru și Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp.199-209.
25. *Sensul creștin al martiriului*, în: „Medicii și Biserica” vol. XI: *Etica martirajului și a morții martirice*, coordonator Mircea Gelu Buta, Renașterea, Cluj-Napoca 2013, pp. 109-114;
26. *Asumarea suferinței în perspectiva Crucii lui Hristos*, în „Medicii și Biserica” vol. XII: *Imaginea morții și finalul vieții în societatea*

- contemporană. *Problematica medicală, juridică și teologică a stărilor terminale*. Al XII-lea Seminar de Medicină și Teologie, Bistrița 13-14 Mai 2013, Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, pp. 323-328;
27. *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune, în Darul unității Bisericii și al lumii, implicații teologico-dogmatice și culturale*. Al V-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”, Sibiu, 13-14 mai 2014, Editor Pr. Nicolae Moșoiu, Pr. Vasile Bîrzu, Astra Museum, Sibiu, 2015. pp. 99-110.

4.5. Articole științifice în volumele unor conferințe internaționale

1. *Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873)*, în: „Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XIII-XIX”, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001, p. 164-172, *The Social Mission of the Church, in the View of the Metropolitan Andrei Șaguna (1808-1873)*, p. 364-372.
2. *Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*, în: „Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 43-77.
3. *Familia și Biserica*, în: „Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin”, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 335-363.
4. *Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*, în: „Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 43-77.
5. *Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*, în „Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.
6. *Missio Dei*, în „Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în Biserică”, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 7-22.
7. *Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate*, Arad, 2005.
8. *Principii ale teologiei apologetice exemplificate în indicarea sensului existenței*, în „Repere teoretice pentru o apologetică creștină actuală”, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006.

9. *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri, ca dar și misiune*, în vol. *Ethos și Etnos. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 22-46.
10. *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour Logos in Theology and Mission of the Church*, în vol. *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World. The International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*, Arad, 6-8 june 2007, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008, p. 7-27.
11. *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*, în vol. *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică. Al II-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică*, București, 22-23 mai 2008, Ed. Sigma, București, 2009, p. 214-224.
12. *Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its Seasonableness*, în vol. *Tradition and Dogma: What Kind of Dogmatic Theology Do We Propose for Nowadays?*, Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 2nd International Edition, Arad, 2009, p. 15-23.
13. *Revelation, Dogma, Theology and Terminology*, in vol. *Dumnezeu – Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, în “*Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, București, 2010, p. 65-72
14. *Simbolul credinței-mărturisirea și comunicarea credinței*, în “*The Niceo-Constantinopolitan Creed. Expression of the one and Undivided Church Faith*”. *History, Doctrine and Spirituality. International Symposium of Theology Arad, 8th and 10th of June 2010*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad 2010, p. 28-39.
15. *Exigențele misiunii creștine în gândirea Părintelui Profesor Ion Bria*, în *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală*, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu 2010, p. 243-246.
16. *Participative Logic and Iconic Ontology in Theological and Ecclesial Knowledge*, în *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology*, Papers of the third International Symposium

- of the IAODT, Thessaloniki, 23-26 June, 2011, Sibiu: Astra Museum, 2012, pp.311-318.
17. *Taina nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine. Căsătoriile mixte și problemele misionar-pastorale pe care acestea le ridică în Misiunea Sacramentală a Bisericii Ortodoxe în Context European*. Simpozion Burxelles 28 iunie-1 iulie 2011, Coord. Sorin Șelaru și Patriciu Vlaicu, Basilica București, 2013, pp. 134-174.
 18. *Ortodoxia și drepturile omului*, în *Integrarea europeană și valorile Bisericii*. Conferință internațională, Cluj-Napoca, 26-29 martie 2009, Coord. Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan și Dacian But- Căpușan, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp.281-290.
 19. *Evangelhie și cultură în contextul societății contemporane*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”*. Actele Simpozionului Internațional, intitulat „Revelație și diversitate culturală”. „Evangelhia lui Hristos și diversitatea culturilor”, desfășurat în perioada 2-4 noiembrie 2008, vol XIII, 2009-2010, Renașterea, Cluj-Napoca, pp.91-100.
 20. *Creștinism și etică în Medicii și Biserica* vol. IX:” Bioetica creștină și provocările lumii secularizate”. Simpozion Internațional, Bistrița, 1 iunie 2010, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp.85-91.
 21. *An Outline of Christian-Orthodox Missionary Theology and Practice*, în *Orthodox Theology in the 20th Century and Early 21st Century*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București 2013, pp.
 22. *Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazians*, în vol. *Revelațiile unității*, Presa Universitară Clujeană, 2013, pp 53-56.
 23. *The Cross, sign of God's love towards us*, in *Faith and Politics: Emperor Constantine, Orthodox Church and Freedom*, Institute for Peace Studies In Eastern Christianity, Cambridge, MA, Presa Universitară Clujeană of Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, 2014;
 24. *Teologia mărturisitoare a Părintelui Dumitru Stăniloae și receptarea ei în teologia românească contemporană*, în vol. *Acad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae- părintele teologiei românești*, Editura Universității Oradea, Oradea, 2014, pp. 41-59.

25. *Sfânta Euharistie, merinde pe calea vieții veșnice și pregustarea Împărăției*, în vol. *Euharistie, Spovedanie, Martiriu*, vol. I, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2014, pp. 68-81.
26. *Revelation, Dogma, Theologie and Terminologie*, în vol. *Dogma and Terminologie in the Orthodox Tradition Today. 4th International Symposium of Orthodox Dogmatic Theologie, Sofia, 22-25 September, 2013*, Editors Ioan Tulcan, Peter Bouteneff, Michel Stavrou, *Astra Museum, Sibiu*, 2015, pp. 47-61.
27. *Theological and Historical Considerations on the Catholicity and Authority of the Church in the First Millenium*, în vol. *Primacy and Primacies in Church. The 5th IAODT (International Association of Orthodox Dogmatic Theologians) Conference, Caraiman Monastery, Romania, 25 – 27.09.2016*, Editors Ioan Tulcan, Peter Bouteneff, Michel Stavrou, *Astra Museum, Sibiu*, 2017.

4.6. Ecoul activității științifice

a) Recenzarea și aprecierea cărților

1. *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1994, recenzie de Lect.dr. Sandu Frunză (Facultatea de filosofie) în „*Renașterea*” nr. 6/1995, p. 11, „*Ortodoxia maramureșeană*”. Publicație a Universității de Nord-Baia-Mare, an. I, nr. 1, 1996.
2. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, recenzie de Lect. dr. Radu Preda (Facultatea de Teologie Ortodoxă) în „*Renașterea*” nr. 6/2002 și în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia-Orthodoxa*”, nr. 1-2/2002, p. 288-290.
3. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1, Premisele teologice, 2, Exigențe*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2002, 2004, recenzie de pr.lect.dr. Gabriel Gârdan, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia-Orthodoxa*”, an L, nr.1/2005, pp. 255-256.
4. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008, recenzie de pr. asist. dr. Cristian Sonea în „*Tabor*”, an II, nr. 12, martie 2009, pp. 90-92.

5. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008, recenzie de drd. Paul Siladi, în „Renașterea”, februarie 2009.

b) Premii

1. Diplomă de Merit în Dezvoltarea Universității Babeș-Bolyai (a se vedea Buletinul informativ al UBB, nr. 23, decembrie, 2002, p. 14)
2. Diploma de excelență științifică pentru publicații științifice și contribuții la obținerea de granturi, programe și dotări de vârf pentru laboratoarele Universității „Babeș-Bolyai”, 10. 12. 2003.
3. Premiul Universității „Babeș-Bolyai” pe anul 2002 pentru lucrarea Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 19. 03. 2003.
4. Diploma pentru excelență didactică, pentru introducerea de mecanisme de asigurare a calității și de metode noi în pedagogia și metodică învățământului la Universitatea „Babeș-Bolyai”, 21. 12. 2007.
5. Premiul „Comenius”, pentru activitate didactică deosebită, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 23. 12. 2008.
6. Inclus în cea de-a patra ediție din Enciclopedia personalităților din România/Who is Who, Verlag für Personenenzyklopädien AG,
7. Premiul „Profesorul anului”, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 14. 12. 2009.
8. Premiul „Profesorul anului”, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 7. 12. 2010.
9. Crucea patriarhală pentru întreaga activitate didactică și științifică, acordată de Prea Fericitul Patriarh Daniel, martie 2011.

c) Membru în organizații naționale

1. Membru în Consiliul pentru cercetare științifică a Universității Babeș-Bolyai, Comisia de evaluare academică a candidaților din 1998 - 2004 (cf. Buletinul informativ al UBB, nr. 1, ianuarie 2003, p. 15).

2. Membru al Senatului Universității Babeș-Bolyai, 2000-2004, (cf. Buletinul informativ al UBB, nr. 1, ianuarie, 2003, p. 10), 2008 -2012, 2012-2014
3. Membru în comisia de avizare și secretar de redacție al revistei "Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia-Orthodoxă", 1997-2012=Executiv editor, 1997-prezent =Editorial board.
4. Membru al Senatului Universității Babeș-Bolyai, 2000-2004(cf. Buletin informativ al UBB,nr.1,ianuarie/2003,p.10), 26 feb. 2008 - 26 feb. 2012, 2012-2014
5. Prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă, iulie 1997 – mai 2012.

d) Membru în organizații internaționale

1. Membru al Seminarului Teologic internațional sud-est european cu sediul la Heidelberg (din 1992).
2. Membru al Comisiei Bisericii Ortodoxe Române de dialog teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania (1995-2012).
3. În anul 2006 a devenit membru al „Asociației pentru Dialogul dintre Știință și Religie” - ADSTR, Polul Cluj-Napoca
4. Membru fondator al „Centrului Național de Studii Misionare și Ecumenice Sf. Pavel”, cu sediul la Târgoviște (2007).
5. Din anul 2007 a devenit membru al *International Association of Orthodox Dogmatic Theologians* – IAODT-prezent.
6. Membru în *International Association of Orthodox Dogmatic Theologians* (2007 -prezent).
7. Membru în Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare, 2010-2012.

e) Participări la manifestări științifice naționale și internaționale cu referate:

1. Între 24 iulie-8 august 1981, a participat la Seminarul ecumenic internațional de la Strasbourg (Franța), care a avut ca teme generale: „Rechtfertigung und Gerechtingkeit in der Welt”.

- A prezentat referatul „Die Rechtfertigung in der Orthodoxen Lehre” (Îndreptarea în învățătura ortodoxă).
2. Între 16-18 septembrie 1985 a participat, ca delegat al Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului, la a II-a *Adunare a cultelor din România pentru dezarmare și pace*, a prezentat referatul „Participarea tineretului la dezvoltare și pace”.
 3. În noiembrie 1988 a participat la Simpozionul organizat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului și Seminarul Teologic din Cluj-Napoca pentru aniversarea a 300 de ani de la apariția Bibliei de la București. A prezentat referatul: „Importanța Bibliei de la București de la 1688 pentru activitatea misionară a preotului, de la apariția ei până în prezent” (17 p.).
 4. Între 3-15 mai 1989 a participat, ca delegat al Patriarhiei Române, la Consultația interortodoxă de la Minsk (Belarus) ținută în vederea pregătirii celei de-a VII-a Adunări Generale a CEB. A prezentat referatul: „Das Evangelium des Friedens, gesellschaftliche Gerechtigkeit und das Dienen der Kirche” (Evangelia păcii, dreptatea socială și slujirea Bisericii), 11 p. mns.
 5. Între 23 martie-4 aprilie 1992 a participat la simpozionul teologic internațional organizat de Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg (Germania). A prezentat referatul: „Komparative Ekklesiologie” (Eclesiologie comparată), 13 p. mns.
 6. Între 18-19 iunie 1993 a participat ca delegat al Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca la Simpozionul Internațional de Teologie, organizat la Graz (Austria), având ca temă generală: „Teologiile în dialog. Responsabilitate și misiune comună în spațiul sud-est european”. A susținut unul din cele șase referate prezentate la acest simpozion: „Die Aufgabe und Verantwortung der Rumanischen Orthodoxen Kirche heute”. (Misiunea și responsabilitatea Bisericii Ortodoxe Române astăzi).
 7. În 19 noiembrie 1993 a participat la simpozionul teologic organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pentru comemorarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae. A prezentat referatul: „Sinteza teologiei dogmatice a Părintelui Stăniloae.”

8. În 6 decembrie 1993 a participat la Simpozionul Teologic Național organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu ocazia centenarului nașterii ierarhului Nicolae Colan. A prezentat referatul: „Idei dogmatice și moral-sociale în Pastoralele ierarhului Nicolae Colan”.
9. Între 17-18 martie 1994 a participat la Simpozionul teologic internațional, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, având ca temă: „Biserica într-o lume secularizată”. A ținut referatul: „Misiunea și responsabilitatea Bisericii într-o lume secularizată”.
10. În 19 mai 1994 a participat la simpozionul organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, având ca temă: „Învățământul teologic superior din Cluj-Napoca între anii 1924-1952, în cadrul manifestărilor dedicate împlinirii a 75 de ani de la înființarea Universității Daciei Superioare din Cluj-Napoca. Referat: „Învățământul teologic superior din cadrul Secției Sistemate a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca între anii 1924-1952” (14 p. mss.)
11. Între 3-4 iulie 1994 a participat la Sesiunea internațională de comunicări științifice organizată de Facultatea de Științe Sociale a Universității „Babeș-Bolyai”, cu tema: „Științele, educația și educarea continuă a adulților”. Am prezentat comunicarea „Temeiurile creștine ale eticii” (9 p. mss.)
12. Între 19-23 septembrie 1994 a participat la simpozionul internațional „Max Weber”, organizat de Facultatea de Științe Sociale a Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca. Referat: „Libertate și responsabilitate, spațiul iubirii creștine” (16 p. mss.)
13. Între 2-3 noiembrie 1995 a participat la Simpozionul teologic internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, având ca temă: „Biserica și misiunea ei reconciliatoare”. Referat: „Învățătura despre împăcare, îndreptarea și îndumnezeirea omului în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania”.
14. Între 28 noiembrie-5 decembrie 1995 a participat, ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române, la cea de-a șaptea

- întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, având ca temă: „Comuniunea sfinților-chemarea Bisericilor noastre și împlinirea ei în lumea secularizată”, Selbitz/Germania. A prezentat referatul: „Der bilaterale Dialog zwischen der Rumanischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Versuch einer Evalution” (23 p. mss.)
15. Între 3-8 octombrie 1998, a participat, ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române la cea de-a opta întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, desfășurată în Palatul Patriarhiei din București. Întrunirea a elaborat un „Raport comun adresat conducerii Bisericii Ortodoxe Române și Bisericii Evanghelice din Germania referitor la studiu dialogului teologic bilateral și a discutat tema: „Slujirea și împăcarea, integrarea europeană și implicațiile ei pentru Bisericile noastre”.
 16. Între 9-12 octombrie 1998 a prezentat prelegerile profesorului A.M. Ritter de la Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: „De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu ? – Atanasie episcop de Alexandria” și „Arie și arianismul”.
 17. Între 6-7 noiembrie 1998 am participat la Sesiunea de comunicări științifice, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: „Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene sec.XVI-XIX”.
 18. Între 3-7 mai 1999, a ținut cursuri și seminarii la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Heidelberg, în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES” cu teme: „Die Bedeutung der Ikonen in der Orthodoxen Kirche. Die Ikone als Ausdruck der Velklärung des Menschens” și „Mission und Liturgie”.
 19. Între 10-13 octombrie 1999, a participat la Simpozionul Internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pe tema: „Toleranță și conviețuire în Transilvania în contextul european, sec. XVII-XIX”, cu comunicarea: „Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna”.

20. Între 4-8 decembrie 1999, a participat la Dialogul ortodox-luteran între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică Luterană din Suedia, Singtuna cu conferința: *„Die Priesterweihe in der orthodoxen Tradition”*.
21. Între 22-24 februarie 2000, a participat la Simpozionul internațional organizat de Universitatea „Babeș-Bolyai” și Universitatea Catolică Pazmany Peter din Budapesta, la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, cu tema; *„Despre relația ideală Stat-Biserică”*.
22. Între 7-13 octombrie 2000, a participat, ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române, la ce de-a noua întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, Herruhut/Germania, cu tema: *„Die Kirche und ihre politisch-gesellschaftliche Veantwortung heute”*, am prezentat referatul principal: *„Ekklesiologische Grundlagen gesellschaftspolitischen Wirkens der Kirche aus Orthodoxer Sicht”*.
23. Între 5-12 octombrie 2000, am participat la Simpozionul internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu tema: *„Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu”*, a prezentat referatul: *„Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării”*.
24. Între 13-20 mai 2001, a ținut cursuri și seminarii la facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Heidelberg în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES” cu temele: *„Ekklesiologische Grundlagen des gesellschaftspolitischen Wirkens der Kirche im Kontext der Globalisierung; „Dumitru Stăniloae als Leitfigur Orthodoxer Theologie im 20. Jahrhundert”; „Dumitru Stăniloae Offenbarungs-und Gotteslehre”*.
25. Între 22-25 septembrie 2001, a participat la Consultația de la Helsinki organizată de Conferința Bisericilor Europene, cu tema: *„Sind die Felder reif ? Die Rezeption der zwischenkirchlichen Dialogen”*, a prezentat referatul: *„Der bilaterale theologische Dialog zwischen der Rumänische Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Überlegungen zur Rezeption”*.

26. Între 25-27 septembrie 2001, a participat la Congresul internațional „Familia și viața la începutul unui nou mileniu”, organizat la inițiativa Bisericii Ortodoxe Române și a Bisericii Catolice, sub patronajul Președintelui României care a avut loc la București. A prezentat referatul: *Familia și Biserica*.
27. În iunie 2002 a participat la Simpozionul național *Medicii și Biserica I: „Relația medic-preot-pacient”*, la Bistrița, cu comunicarea *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii*.
28. Între 22-24 mai 2003 a participat la Simpozionul internațional: „Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III”, la care a prezentat comunicarea *Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*.
29. În iunie 2004 a participat la Simpozionul național „Medicii și Biserica II”, la Bistrița, cu comunicarea *Calitatea și/sau sfințenia vieții din perspectivă creștină ortodoxă*.
30. În octombrie 2004 a participat la simpozionul internațional „Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie”, la care a prezentat comunicarea *Missio Dei*.
31. În 14-20 mai 2005 a participat la Simpozionul internațional „Prezența Bisericilor într-o Europă unită. O nouă dimensiune a dialogului ecumenic și interreligios” organizată în cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, cu comunicarea *Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate*.
32. În 21-23 octombrie 2005 a participat la simpozionul internațional: „Repere teoretice pentru o apologetică creștină contemporană”, la care am prezentat comunicarea *Principii ale teologiei apologetice exemplificate în indicarea sensului existenței*.
33. În iunie 2005 a participat la Simpozionul național „Medicii și Biserica IV: Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată”, cu comunicarea *Omul colaborator al lui Dumnezeu în cadrul creației*.
34. Între 1-7 aprilie 2006 a participat la a IX-a întrunire a Dialogului teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, Eisenach-Germania, cu

- comunicarea: *Die Katholizität der Kirche und die Bedeutung für ihre oecumenische Existenz*.
35. În iunie 2006 a participat în cadrul Simpozionului național „Medicii și Biserica V: Teologie și ecologie”, cu comunicarea „Raționalitatea creației și responsabilitatea omului”
 36. În 6-8 iunie 2007 a participat la simpozionul internațional “Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic as Part of Church Mission in Today World”, Arad, cu comunicarea *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour in Theology and Mission of the Church*, apărut în vol. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 148-166.
 37. În iunie 2007 a participat la simpozionul național „Medicii și Biserica VI: Perspectiva ortodoxă contemporană asupra vieții”, Bistrița, cu comunicarea *Perspectiva creștină ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământești și pregătirea pentru viața veșnică*.
 38. În perioada 4-6 decembrie 2007 a participat la conferința internațională „Etică-Etnie-Confesiune” organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, cu comunicarea: *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri ca dar și misiune*.
 39. În perioada 10-11 aprilie 2008, împreună cu P.S. Vasile Someșanul a participat la simpozionul internațional de diaconie creștină: „Alla Diakonie geht von Altar aus...”, cu comunicarea: *Soziales Engagement als Mission der Kirche*.
 40. În perioada 7-9 mai 2008 pr. prof. dr. Valer Bel și lect. dr. Ana Baciuc au participat la simpozionul internațional cu tema: „Itinerariul și conținutul formării ecumenice”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filofteia”, din cadrul Universității din Pitești în colaborare cu Institutul de Studii ecumenice „San Bernardino” din Veneția, unde a susținut conferința cu titlul: *Biserica și confesiunile în perspectiva formării ecumenice*.
 41. În perioada 22-23 mai 2008 a participat la Al Doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, „Metode de Cercetare în Teologia Dogmatică”, unde a susținut conferința: *Bazele biblice*

și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice.

42. În data de 17 iunie 2008 a participat la conferința „Perspectiva creștin ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ”, organizată de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, în colaborare cu Spitalul Județean Bistrița susținând comunicarea cu titlul: *Perspectiva creștină ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământești și pregătirea pentru viața veșnică.*
43. În 24 iulie 2008 a participat la sesiunea de comunicări: *Sfânta Scriptură, fundament al vieții – istorie și veșnicie, dincolo de cuvinte*, organizată de facultatea noastră, în colaborare cu Centrul de Studii Biblice, Patristice, Catehetice și Pastorale, de la Mănăstirea Nicula, cu comunicarea: *Chemarea lui Hristos adresată prin cuvântul Sfintei Scripturi*
44. În perioada 9-10 octombrie 2008 a participat la simpozionul internațional „Scriptură-Liturghie-Biserică”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, cu comunicarea: *Chemarea lui Hristos adresată prin cuvântul Sfintei Scripturi.*
45. În perioada 2-4 noiembrie 2008, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu sprijinul Asociației pentru Dialogul dintre Știință și Teologie din România - Polul Cluj, a organizat conferința internațională cu tema: *Revelație și diversitate culturală. Evanghelia lui Hristos și diversitatea culturilor la care a susținut comunicarea cu titlul: Evanghelie și cultură în contextul societății contemporane.*
46. În perioada 5-8 noiembrie 2009, Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca a organizat simpozionul internațional cu tema *Revelații ale unității la Sfinții Părinți Capadocieni* la care a susținut comunicarea *Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz.*
47. În perioada 26-29 martie 2009 participă la conferința internațională *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu comunicarea *Ortodoxia și drepturile omului.*
48. În perioada 6-8 iunie 2007 participă la *The first International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*, cu tema *Accents and*

Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World, desfășurat la Arad, cu comunicarea *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour Logos in Theology and Mission of the Church*

49. Participă la *Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 2nd International Edition*, cu tema *Tradition and Dogma: What Kind of Dogmatic Theology Do We Propose for Nowadays?* desfășurat la Arad, iunie 2009, cu comunicarea *Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its Seasonableness*.
50. În perioada 22-26 iunie 2011 participă la *Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 3rd International Edition*, cu tema *The function and the limits of reason in Dogmatic Theology* desfășurat la Tesalonic, Grecia, cu comunicarea *The Participative Logic and the Iconic Ontology of the Theological and Ecclesiastical Knowledge*.
51. Participare la simpozionul internațional *Misiunea sacramentală a Bisericii în context european*, organizat de Reprezentanta Bisericii Ortodoxe Române pe lângă Instituțiile europene, Bruxelles, 28 iunie – 1 iulie 2011, cu comunicarea: *Taina Nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine. Familiile mixte în perspectiva misiunii sacramentale a Bisericii*.
52. Participare la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema „Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică. Dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad în context contemporan(1991-2011)”, desfășurat la Arad, în perioada 10-11 octombrie 2011, cu comunicarea: *Dimensiunea misionară a teologiei*.
53. Participare, în calitate de organizator, la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema „Familia creștină între tradiție și modernitate”, desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, în perioada 2-5 noiembrie 2011, cu comunicarea: *Taina Nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine*.
54. Participare la lucrările celui de-Al XI-lea Seminar Ortodox de Medicină și Teologie, cu tema „Implicații etice, medico-legale și juridice în tortură și moartea martirică”, organizat de Arhiepiscopul

- scopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Facultatea de Teologie Ortodoxă UBB Cluj-Napoca, UMF „Gr.T.Popa” Iași, Fundația Sf. Irina București, Consiliul Județean Bistrița-Năsăud și Spitalul Județean de Urgență Bistrița, desfășurat în perioada 7-8 mai 2012 în municipiul Bistrița, cu comunicarea: *Sensul creștin al martiriului*.
55. Participare la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema „*Taina Sfântului Maslu și îngrijirea bolnavilor*”, desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, în perioada 15-16 mai 2012, cu comunicarea: *Taina Maslului-vindecare spre Împărăție*.
56. Participare la lucrările Simpozionului Internațional ocazionat de aniversarea a 500 de ani de la tipărirea Tetraevangheliarului Ieromonahului Macarie (1512), organizat de Arhiepiscopia Târgoviștei împreună cu Facultatea de Teologie din cadrul Universității „Valahia” și Complexul Național Muzeal „Curtea Domnească” din Târgoviște, dedicat cărții vechi, în general, și Tetraevangheliarului macarian, în special, desfășurat la Târgoviște, în perioada 29-30 mai 2012, cu titlul „*Cartea și tiparul în misiunea Bisericii și cultura românească. Tetraevangheliarul lui Macarie-500 ani de la tipărire*”, cu comunicarea: *Lucrarea cuvântului lui Dumnezeu și importanța tipăririi cărților bisericești*.
57. Participare la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema: „*A face misiune după modelul lui Hristos: specificul Ortodoxiei și Ecumenismului de azi*”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, în colaborare cu Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB), desfășurat la Sibiu în perioada 11-12 iunie 2012, cu comunicarea: *Caracterul chenotic al misiunii creștine*.
58. Participare la lucrările celui de-Al IV-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, cu tema „*Constituția sacramentală a Bisericii, 30 de ani de la lansarea BEM-Lima 1982*”, desfășurat la Constanța în perioada 4-6 septembrie 2012, cu comunicarea: *Tainele ca modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor și a credincioșilor lui Hristos*.

59. Participare la lucrările *Conferinței Naționale: Diaconie și tainaturgie. Taina Maslului și vindecarea bolnavilor*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 9-10 noiembrie, 2012, cu comunicarea: *Misiunea vindecătoare a Bisericii*.
60. Participare la Al XII-lea Seminar de Medicină și Teologie: *Imaginea morții și finalul vieții în societatea contemporană. Problematika medicală, juridică și teologică a stărilor terminale*, Bistrița, 13-14 Mai 2013, cu comunicarea: *Asumarea suferinței în perspectiva Crucii lui Hristos*.
61. Participare la *Concursul Național Dumitru Stăniloae*, ca membru al Comisiei de corectare la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea București, 15-16 mai, la Hramul Catedralei Patriarhale și la decernarea premiilor *Dumitru Stăniloae*, Palatul Patriarhiei, 21 Mai 2013. Studentul Muntean Nicolae, secția Teologie Pastorală, anul III și îndrumătorul acestuia Pr. prof. dr. Valer Bel de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca au luat *Premiul I pe țară* la *Concursul Național Dumitru Stăniloae*.
62. Participare la lucrările Simpozionului Național „Acad. Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae-Părintele Teologiei românești”, organizat de Facultatea de Teologie ortodoxă din Oradea, 8-9 iulie 2013, cu comunicarea: *Teologia mărturisitoare a Părintelui Dumitru Stăniloae și receptarea ei în teologia românească actuală*.
63. Participare la lucrările celui de-Al patrulea Simpozion Internațional al de Teologie Dogmatică / Fourth International Symposium of Orthodox Dogmatic Theologie, Sofia, 22-25 September, 2013 / University of Sofia St. Clement of Ochrid / Faculty of Theology, cu comunicarea: *Revelație, dogmă, teologie și terminologie / Revelation, Dogma, Theology and Terminology*.
64. Participare la *Congresul Internațional de Teologie: Receptarea operei Părintelui Dumitru Stăniloae astăzi. 110 ani de la naștere și 20 de ani de la trecerea la cele veșnice*, București, Palatul Patriarhiei 2-5 octombrie 2014, cu comunicarea: *Teologia mărturisitoare a Părintelui Dumitru Stăniloae și receptarea ei astăzi*.

65. Participare la *Simpozionul Internațional de Teologie: Receptarea operei Părintelui Dumitru Stăniloae astăzi. 110 ani de la naștere și 20 de ani de la trecerea la cele veșnice*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, 10-12 octombrie, 2013, cu comunicarea: *Dogmele ca expresie doctrinară a planului de mântuire revelat și realizat de Dumnezeu în Hristos, extins și fructificat prin Biserică, în viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae*.
66. Participare la *Simpozionul Internațional: Credință și politică. Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori și apărători ai libertății religioase*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș - Bolyai” din Cluj-Napoca, 10-11 octombrie 2013, cu comunicarea: *Crucea, semn al iubirii lui Dumnezeu față de noi*.
67. Participare la *Simpozionul Internațional Dumitru Stăniloae și Iustin Popovici. Contribuția lor la reînnoirea teologiei ortodoxe / Dumitru Stăniloae & Iustin Popovic. Their contributions to the Orthodox Theology Renewing*, The Orthodox Theology Faculty of „Aurel Vlaicu” University of Arad, 29-30 octombrie 2013, cu comunicarea: *Sfânta Treime, structura supremei iubiri și baza mântuirii noastre în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*.
68. Participare la *Congresul Internațional de Teologie: Sensurile și importanța Sfintei Taine a Spovedaniei și ale Sfintei Taine a Împărtășaniei în teologia, spiritualitatea și misiunea ortodoxă contemporană*, București 5-8 octombrie 2014, organizat de Patriarhia Română și Facultatea de teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, cu comunicarea: *Sfânta Euharistie – merinde pe calea vieții veșnice și pregustare a Împărăției*.
69. Participare la *Simpozionul Național: Mărturisire și Euharistie – lucrări sfinte pentru restaurarea hristică a persoanei umane*, Oradea, 21-22 octombrie 2014, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman” din Oradea, cu comunicarea: *Sfânta Euharistie – Merinde pe calea vieții veșnice și pregustare a Împărăției*.
70. Participare la *Simpozionul Internațional: Euharistie, Spovedanie și Martiriu*, Cluj-Napoca, 3-5 noiembrie 2014, organizat de Facul-

tatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, cu comunicarea: *Sfânta Euharistie – merinde pe calea vieții veșnice și pregustare a Împărăției*.

71. Participare la *Simpozionul Internațional „Dumitru Stăniloae”, Ediția a III-a: Teologia academică și responsabilitatea ei în misiunea Bisericii*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Iași, 14-16 mai 2015, cu comunicarea: *Vocația misionară și doxologică a teologiei academice*.
72. Participare la *Simpozionul Internațional: Misiunea parohiei și a mănăstirii într-o lume în continuă schimbare*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, 3-5 noiembrie 2015, cu comunicarea: *Pentru o propovăduire misionară*.
73. Participare la *Simpozionul de Teologie: Exigențe actuale ale pastorației și misiunii Bisericii. Modelul Sfântului Ioan Hrisostom*, Arad, 10-11 nov. 2015, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad, cu comunicarea: *Pentru o propovăduire misionară*.
74. Participare la lucrările celei de – *A cincea Conferințe internaționale de Teologie Dogmatică / The Fifth International Conference of Orthodox Dogmatic Theology (IAODT)*, Caraiman Monastery, Romania, 25-27 September 2016: *Primacy and Primacies in The Church*, cu comunicarea: *Considerații teologice și istorice asupra catolicității și autorității Bisericii în primul mileniu / Theological and Historical Viewpoints regarding the Catholicity and Authority of the Church in the first Millennium*.
75. Participare la *Simpozionul național: Teologia în Universitate. 25 de ani de asumare a tradiției, de formare teologică și cercetare științifică în facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad (1991-2016)*, Arad, 30 octombrie- 2 noiembrie 2016, cu comunicarea: *Vocația misionară și doxologică a teologiei academice*.
76. Participare la *Simpozionul Internațional: Educație, Cunoaștere, Revelație*, Cluj-Napoca, 14-15 noiembrie 2016, organizat de facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, cu comunicarea: *Educație pentru comuniune și comunitate*.

f) Articole cu conținut misionar și ecumenic

1. *1200 de ani de la Sinodul VII Ecumenic*, în „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, anul 10, Cluj-Napoca, 1987.
2. *Preotul Prof. Dr. Sofron Vlad*, în: „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, anul 12, Cluj-Napoca, 1989, p.14-167.
3. *Cuvânt de învățătură despre Învierea Domnului*, în „Renașterea”, nr.4 (aprilie) 1990.
4. *Existența lui Dumnezeu*, în „Renașterea”, nr.5 (mai) 1990.
5. *Există un sens al existenței?*, în „Tribuna”, săptămânal de cultură, serie nouă anul III, nr.48/1991, p.8-9.
6. *Pogorârea și lucrarea Duhului Sfânt* în „Renașterea”, nr.5-6/1992.
7. *Schimbarea la față-semn al transfigurării creației*, în „Renașterea”, nr.7-8/1992.
8. *Crucea-semn al iubirii lui Dumnezeu față de lume*, în „Renașterea”, nr.9-10/1992.
9. *Iisus Hristos-Emanuel*, în „Renașterea”, nr.12/1992.
10. *Creștinism și etică*, în „Tribuna”, an IV, nr.51-52 (decembrie-ianuarie) Cluj-Napoca, 1993.
11. *Teologia mărturitoare*, în „Renașterea”, nr.11/1993.
12. *Iisus Hristos-darul iubirii lui Dumnezeu către noi*, în „Renașterea”, nr. 12/1993.
13. *Botezul Domnului, Epifania*, în „Renașterea”, nr.1/1994.
14. *Întâmpinarea Domnului*, în „Renașterea”, nr.2/1994.
15. *Învierea lui Hristos și viitorul omului*, în „Renașterea”, nr.3-4/1994.
16. *Pogorârea Duhului Sfânt*, în „Renașterea”, nr.6,7,8, 1995.
17. *Maica Domnului în iconomia mântuirii*, în „Renașterea”, nr.7-8, 1995.
18. *A șaptea întrunire de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr.1/1996.

19. *Dialogul teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr. 2/1996.
20. *Înviere și misiune*, în „Renașterea”, nr.4/1996.
21. *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii și exercitarea ei în diferite contexte actuale*, în „Renașterea”, nr.10/1996.
22. *Parohia și misiunea ei*, în „Renașterea”, nr.2/1997, p.4.
23. *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special*, în „Renașterea”, nr.7-8/1997, p.7.
24. *A opta întrunire de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, IX, (1998), nr.12, p.11.
25. *Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr.11/2000, p.6.
26. *A noua întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în: „Renașterea”, nr.12/2000, p.7.
27. *Centenarul Părintelui Dumitru Stăniloae* în „Renașterea”, nr.12/2003, p.9,11.
28. *Sfânta Liturghie ca pregătire și trimitere în misiune*, în „Renașterea”, nr.12/2007, p. 4.
29. *Hristos cel răstignit – meditație pentru Postul Mare*, în „Renașterea”, nr.4/2008, p.4.
30. *Schimbarea la Față, “semn” al transfigurării creației*, în „Renașterea”, nr.7-8/2008, p.3,5.
31. *Providența divină și libertatea omului. Ierarhia valorilor*, în „Renașterea”, nr.7-8/2009, p.3-4.
32. *A 13-a Adunare Generală a Conferinței Bisericilor Europene, Lyon, 15-21 iulie, 2009*, în „Renașterea”, nr.7-8/2009, p.4.
33. *Dreptate și iubire la modul lui Hristos*, în „Renașterea”, nr.10/2009, p.5.
34. *Chemarea la Împărție (Lc. 14, 16-24)*, în „Renașterea”, nr.12/2010, p. 5.

35. Învierea lui Hristos – începutul învierii noastre, în „Renașterea”, nr.5/2011, p.4.
36. Înălțarea Domnului – înălțarea noastră, în „Renașterea”, nr.6/2011, p.4.
37. *Simpozionul internațional „Misiunea Sacramentală a Bisericii în context european”*,
38. *Bruxelles, 28 iunie-1 iulie 2011*, în „Renașterea”, nr. 7/2011, p. 8
39. *A treia ediție a Simpozionului Internațional de Teologie Dogmatică-Tesalonic 23-26 iunie 2011*, în „Renașterea”, nr.8/2011, p.6.
40. *Lucrarea cuvântului lui Dumnezeu, primirea și împlinirea lui. Pilda Semănătorului (Lc 8,5-15)*, în „Renașterea”, nr.11/2012, p. 8.
41. *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fratele nostru*, în „Renașterea”, nr.12/2012, p.3.
42. *Lucrarea cuvântului lui Dumnezeu, primirea și împlinirea lui. Pilda Semănătorului (Lc.8, 5-15)*, în „Renașterea”, nr. 11, noiembrie 2012, p.8.
43. *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fratele nostru*, în „Renașterea”, nr. 12,decembrie 2012, p.3.
44. *Viața ca o călătorie*, în „Renașterea”, nr.1/2013, p.4.
45. *Fiica lui Iair, sau despre moarte și înviere*, în „Renașterea”, nr.12/2013, p.9.
46. *Ziua mării sărbători*, în „Renașterea”, 2/2014,p.5.
47. *Buna Vestire*, în „Renașterea”, nr.3 /2014,p.6.
48. *Cine este Iisus Hristos?*, în revista „Tabor”, nr.3/2014,p.22-29.
49. *Credința mântuitoare*, în *Lumina de Duminică. Săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină*, Duminică, 17 august, nr.32 (454) Anul X, 2014, pp. 4-5.
50. *Calea vieții și calea morții*, în vol. *Cuvântul Tău este Adevărul*, Renașterea, Cluj-Napoca, 214, pp.175-183.
51. *Lumina vieții în credință*, în *Lumina de Duminică. Săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină*, serie națională, nr. 9, 8 martie, 2015, pp. 4-5.

52. *Mironosițele, primele martore și vestitoare ale lui Hristos Cel răstignit și înviat*, în „Renașterea” nr. 5/ 215, p. 6.
53. *În mormânt viață*, în „Renașterea”, nr. 4 / 2016, p. 12.

g) Alte comunicări

1. *Teologie și slujire la Sfinții Trei Ierarhi* (12 p. mss.). Ținută la hramul Seminarului Teologic Ortodox, 30 ianuarie 1987, Cluj-Napoca.
2. *Teologie și misiune la Sfinții Trei Ierarhi* (13 p. mss.). Ținută la hramul Institutului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, 30 ianuarie 1991.
3. *Biserica Ortodoxă Română și sarcina teologiei* (12 p. mss.). Ținută la deschiderea anului universitar la Institutul Teologic Ortodox, Cluj-Napoca, la 30 ianuarie 1991.
4. *Misiunea Bisericii Ortodoxe Române astăzi. Priorități și perspective* (7 p. mss.). Ținut la deschiderea anului universitar, Cluj-Napoca 1992.
5. *“Taina fratelui” la Sfinții Trei Ierarhi*. Ținută la hramul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (12 p. mss.), 30 ianuarie, 1993.
6. *Misiunea Bisericii ca „participare” la trimiterea lui Hristos în lume*. Ținută la încheierea festivă a cursurilor anului IV de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 30 mai 1995 (10 p. mss.).
7. *Dimensiunea misionară a teologiei*. Ținută la deschiderea anului universitar, 1 octombrie 1997, la Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca.
8. *La croix et la théologie du salut dans la tradition orthodoxe*. Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES”, mai 2003.
9. *La Sainte Trinité, structure de l’amour suprême et fondement de notre salut*. Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic “SOCRATES”, mai 2003.

10. *Le discours Christologique dans l'oeuvre du Père Dumitru Stăniloae.* Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES”, mai 2003.
11. *Le Christianisme et les autres religions, du point de vue orthodoxe.* Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES”, mai 2004.
12. În perioada 2001-2005 a ținut la postul de Radio Renașterea al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului un număr de peste 100 de conferințe pe teme misionare.
13. În anii 1992-2005 a ținut cursuri și seminarii în cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoților desfășurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.
14. În anii 1996-2005 a făcut parte din comisia de titularizare a cadrelor didactice pentru Religia Ortodoxă din învățământul preuniversitar.
15. În anii 2000-2016 a fost membru a peste 60 de Comisii pentru acordarea Doctoratului în teologie.
16. 19 doctori în Teologie, îndrumați.

*

Volumul acesta, dedicat părintelui profesor Valer Bel în semn de apreciere pentru întreaga sa activitate didactică și teologică, este structurat în trei părți. Prima parte adună evocări și analize ale operei teologului clujean realizate de nume sonore ale teologiei românești, a doua conține articole în onorem pr. univ. prof. dr. Valer Bel, iar ultima parte recuperează texte inedite, în special predici și meditații.

Deoarece pentru un om de cultură senectutea înseamnă vârsta maturității depline, îi dorim părintelui profesor Valer Bel ani mulți încărcăți de roadele reflecției teologice.

Continuându-i pe maestrii săi

† ANDREI

*Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului*

TEOLOGIA SISTEMATICĂ STRĂLUCEȘTE PRINTRE CELELALTE discipline teologice, iar cei ce o practică au o aură specială. Un asemenea om este și Părintele Profesor Univ. Dr. Valer Belcare, de o viață de om, este preocupat de Teologie Dogmatică și de Misiologie.

A luat în mână steagul de la maestrul său, marele Profesor Dumitru Stăniloae, și l-a dus mai departe. Preocupările sale conturate la doctoratul din București au fost lărgite și cu ceea ce a acumulat în Germania.

Dascăl la Seminarul din Caransebeș, apoi la cel din Cluj, își valorifică din plin cunoștințele la Facultatea de Teologie clujeană. Aici va iniția mulțime de tineri în tainele cunoașterii lui Dumnezeu și va fi și conducător de doctorat.

De obârșie din Țara Lăpușului, va face misiune în capitala Transilvaniei având și bucurii, dar fiind încercat și de greutate. Este de remarcat faptul că pe toate le-a depășit cu credință și cu răbdare creștină.

Eu l-am cunoscut mai bine la Catedrala din Cluj, veșnic cu sufletul liniștit și cu disponibilitatea de a se face tuturor toate. Nu se implică în dispute, ci este omul păcii.

La acest soroc aniversar, Îl rugăm pe Dumnezeu să-l țină sănătos și să-i mângâie sufletul cu darurile Sale.

La mulți ani, Părinte Profesor!

Părintele Valeriu Bel, universitarul maramureșan

† CALINIC ARGEȘEANUL

Arhiepiscopul Argeșului și Muscelului

CÂND AM AJUNS PREOT PAROH al parohiei Inău, de sub Șatra lui Pinteza Viteazul, cu cele două filii Cufoaia și Borcut, privirile mi s-au îndreptat spre zona montană și dealurile întinse care m-au umplut de o bucurie fără margini!

Eram acum liber în Maramureș, plecând din parohia Tioltiur, ținutul Gherlei, pedepsit pentru construirea bisericii noi! Așa credeam eu atunci. Cele trei sate, componentele parohiei montane, în frumoase așezări, cu biserici și credincioși devotați ascultării de Dumnezeu, erau orânduite cu slujbe și activități gospodărești.

Satul cu cea mai mare biserică era Cufoaia, pe care eu o numeam, Cu-foaia, adică cei care iubeau cititul, cultura religioasă, dar și cultura cea de toate zilele.

N-am găsit un sat mai harnic și gospodăresc, cu oameni hotărâți și care erau creștini practicanți. La ora 10.00 toți creștinii erau veniți la biserică și stăteau până la sfârșit cu o evlavie, cum nu mai văzusem până atunci, chiar dacă veneam din Moldova cea mult evlavioasă.

Îmi aduc aminte, mai ales, de doi oameni cu inima de aur: Hereș Ioan, diacul (cântărețul) bisericii și casierul Ion Bel, marele rugător la Dumnezeu, cu o sinceritate ca-n pagină de Pateric.

De cele mai multe ori stăteam cu el în povești. Era așa de fermecător, încât timpul trecea ca umbra, fiind tare bucuros că Dumne-

zeu m-a binecuvântat cu așa daruri bogate de omenie în această existență terestră.

De cele mai multe ori mergeam la el acasă. Soția lui, Ludovica, era mamă a nouă prunci, toți școliți la universități. Întâlneam o familie model. Atunci când am auzit că m-au adoptat și pe mine, ca al zecelea prunc, am încercat mari emoții! Iată că mi-am găsit familie maramureșeană!

Eram așa de bucuros! Am fost atât de mult iubit de toți pruncii familiei Bel! Într-un cuvânt, casa lor îmi era dragă precum casa unde m-am născut în Moldova. Acolo găseam mereu ușa deschisă și iubirea întregii case! Mă bucuram de poftirea să mă înfrupt mereu din masa lor plină de voie bună și bucate gătite cu gust inconfundabil și care le duc dorul și acum, după aproape 50 de ani!

În această familie din care făceam și eu parte, mezinul Valeriu, era ca un înger desprins din icoană. După terminarea școlii elementare a dorit să meargă la Seminarul Teologic din Cluj, pentru a deveni preot. Am fost primul lui profesor de Religie. A intrat în Școala Teologică. A fost întotdeauna primul la învățătură.

În vacanțele școlare venea să mă ajute la toate slujbele. Era de mare rezistență la drumurile multe, cele mai adesea făcute cu piciorul. Era ca un cerb, fără oboseală. A fost o mare mângâiere pentru lucrarea pastorală cât am stat preot în Maramureș. Eram doar frați din aceeași familie plină de respect și sfințenie.

Vremea a trecut repede. În anul 1971, toamna, am plecat la Mănăstirea Căldărușani. Bel Valer, absolventul de Seminar a ajuns student la Sibiu, apoi doctorand la București, culminând cu primirea unei burse de studii la Hamburg, în Germania Federală, lucru foarte rar pe atunci, ajungând Doctor în Teologie.

De atunci a urmat lucrarea sa de dascăl teolog și mai apoi preot slujitor în Biserica lui Hristos.

Văzând cuminenția lui exemplară – model adevărat – pregătirea teologică excepțională și caracter de creștin neclintit în convingeri, speram să devină călugăr în viața monahală românească. Îmi făceam speranțe mari! Îl vedeam peste vremi, stareț la mănăstire, profesor universitar și Ierarh al Bisericii lui Hristos în România.

Azi, este preot universitar al Universității clujene, cu un maldăr de cărți scrise, cursuri tipărite, simpozioane științifice și alte activități cărturărești.

N-am crezut niciodată că îngerul de la Cufoaia, Valeriu, fiul Casierului Ioan Bel și „fratele” său, cuprins de atâta dragoste în familia maramureșeană, va ajunge la împliniri depline cărturărești, universitare și pastorale de excepție.

Așa lucrează Dumnezeu în viața pruncilor Săi!

Iar eu mă bucur că am crescut împreună, din frageda pruncie, în cea mai frumoasă țară din lume, Maramureșul, slăvit și nemuritor!

Rânduri recunoscătoare

† TIMOTEI

Arhiepiscop al Aradului

LUAREA LA CUNOȘTINȚĂ A INIȚIATIVEI celor apropiați părintelui profesor univ. dr. Valer Bel, de a-l omagia în cadrul cuvenit la împlinirea a 65 de ani de viață consacrată unei munci meritorii la catedră, amvon și altar, poartă gândurile tuturor la mulțimea chipurilor de a-și exprima simțămintele alese pentru tot ce a împlinit într-un răstimp pe care îl încununează și pentru vremea următoare, dorită cu bogată răsplătire de reușită. Desigur, mulțumim cu toții bunului Dumnezeu pentru darurile cu care l-a înzestrat, înțelegând și pentru puterea și voința de a realiza lucruri vrednice de prețuirea unanimă. Fiecare dintre cei care îl cunosc recurg în chip firesc la amintirile împrăștiate adesea fie prin întâlnirile cu cel sărbătorit, fie prin alte prilejuri de a valorifica impresii sau mărturii despre permanenta sa prezență în câmpul studiilor ca și al lucrărilor obișnuite spre folosul obștesc. Dacă Seminarul Teologic din Cluj-Napoca sau Institutul Teologic Universitar, adică Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca se pot mândri cu un cadru didactic de prestigiu în persoana celui numit, mulți dintre foști colegi sau ucenici de-ai săi de la Seminarul Teologic din Caransebeș nu doresc să rămână mai prejos în a-i revendica personalitatea pentru meritele câștigate la școala în care și-a început activitatea dascălească. Cu elanul tineresc al începutului unei misiuni a găsit în locul menționat o școală veche în sensul perpetuării unei tradiții din epoca șaguniană, împletind astfel experiențe vechi și noi care,

pe de o parte au îmbogățit formarea noilor cadre pregătite pentru cler, iar pe de alta propria formare, până la promovarea la mai înalte răspunderi. De fapt, din rândurile profesorilor școlii s-au înregistrat mereu promovări la nivelul universitar, precum și în alte demnități bisericești sau lumești. Fără a intra în alte amănunte ale biografiei care, desigur, își va găsi întregirea în paginile volumului consacrat, s-ar putea spune că și glasurile locurilor natale și ale primilor ani de școlarizare l-au chemat într-un centru unanim recunoscut pentru nivelul științific și cultural dobândit din vreme și garantat de personalități fruntașe ale vieții publice. Aici, înzestrarea sa s-a evidențiat pe culmi, după ce a parcurs cunoscutele trepte ale învățământului universitar într-o recunoaștere a competenței din partea tuturor forurilor îndrituite, atât din țară, cât și de peste hotare. Ca mărturie în această privință semnatarul acestor rânduri de sinceră prețuire ar aduce și pe cea de recunoaștere a unor personalități de certă valoare, ca a regretaților ierarhi Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului și Teofil Herineanu, Arhiepiscopul Clujului, care ori de câte ori au avut ocazia de a se pronunța în privința ilustrului dascăl de teologie, au evidențiat solida sa pregătire, aceasta potrivită însăși firii sale înscrise cu o vocație aparte pentru locul câștigat în Biserică și societate. În context trebuie subliniat faptul că școlile teologice din Caransebeș și Cluj, în diferitele lor grade, au întreținut de mult raporturi strânse, exemplificând aici cu perioada arhipăstoririi episcopilor Vasile Lazarescu și Nicolae Ivan, a căror prietenie își găsea începutul sub îndrumarea vrednicului de pomenire mitropolit Nicolae Bălan. În prezent, comunicarea existentă între toate instituțiile de învățământ teologic din țară este dintre cele mai rodnice, temeluindu-se mereu pe cele stabilite de înaintași. Preotul și profesorul Valer Bel a dovedit toată grija în promovarea unei astfel de tradiții universitare. Activitatea profesională, îmbogățită și de cea academică și de cercetare a părintelui profesor este pentru contemporaneitate recunoscută ca exemplară, după cum și aceste nepretențioase rânduri vreau să întărească opinia generală, adăugându-se altor rânduri sau de multe ori înscrise în pagini destinate unei cronici bisericești nemuritoare. Preocupările principale ale celui numit

privesc, așa cum deducem din opera sa, dogma și propovăduirea, misiunea Bisericii și exigențele lumii contemporane, unitatea Bisericii și frumusețea Ortodoxiei, temeiurile biblice și patristice în dimensiunea liturgică și responsabilitatea omului credincios. Dascălul iubit de toți semnează cu un nume ce are ecoul valorii prin tăria și frumusețea a tot ceea ce lucrează pentru țară, popor și Biserică. Astăzi, înfăptuirile sale într-un ritm al inimii bune ce cugetă adânc la o viață plăcută lui Dumnezeu și oamenilor contribuie la strădania tuturor spre desăvârșire.

Episcopii Caransebeșului în sprijinul misiunii Bisericii (1865–1949)

† LUCIAN

Episcopul Caransebeșului

BISERICA ORTODOXĂ PRIVEȘTE MISIUNEA CA pe o latură fundamentală a exprimării ei în lume. Ortodoxia este, prin excelență, o credință cu profunde valențe misionare și de aceea activitatea ei în decursul timpului oferă exemple nenumărate pe care le considerăm nu doar istorie, ci și experiență vie care determină o acțiune bine conturată în contemporaneitate. Toate elementele trecutului bisericesc, privite în duhul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, constituie pentru noi paradigme pe care le putem uzita cu folos în misiunea Bisericii astăzi. Chiar dacă, în funcție de epoci, se operează cu mentalități diferite, chiar dacă interesul oamenilor se schimbă în funcție de progresul societății, principiile misionare ale Bisericii sunt neschimbate, cum neschimbată este și dorința fapturilor raționale de a-L întâlni pe Dumnezeu. Socotim, prin urmare, că trecutul bisericesc ne oferă, în foarte multe dintre componentele sale, exemple de misiune care se potrivesc pe structura actuală a comunităților.

Pentru a dezvolta cele afirmate vom încerca să redăm exemple din activitatea ierarhilor Caransebeșului din perioada de la înființarea Episcopiei în anul 1865 și până la suprimarea ei realizată de regimul comunist în anul 1949.

Primul episcop român al Caransebeșului, Ioan Popasu¹ (1865-1889), a întreprins în eparhia sa o activitate eminamente misionară. În primul rând, a organizat eparhia după principiile statutare șaguniene, creând structurile de bază ale activității bisericești, activitate care are ca latură principală misiunea. Imediat după întronizare a înființat la Caransebeș un Institut teologic, care să pregătească tineri pentru misiunea în parohiile eparhiei,² în anul 1868 a creat în cadrul acestei școli o societate de cultură a tinerimii ortodoxe,³ a cumpărat clădirea care adăpostește și astăzi Centrul eparhial și Reședința episcopală a Caransebeșului, loc de unde s-au coordonat activitățile misionare din Banatul Montan, și a achiziționat o tipografie în care au apărut vreme de mulți ani două dintre cele mai importante publicații misionare din Banat, *Foaia Diecezană* și *Calendarul Românului*.⁴ O grijă deosebită a acordat și înființării de școli primare, în cele mai multe localități școlile românești fiind confesionale, adică sub autoritatea Bisericii. Observăm și învățăm din activitatea episcopului Popasu că unul din fundamentele misiunii unei eparhii este buna organizare a așezămintelor ei.

Ioan Popasu a fost un misionar și prin modul în care și-a îndeplinit oficiul episcopal. La câțiva ani după moartea sa, contemporanii l-au portretizat ca un ierarh iubitor de slujire, ajutător al celor nevoiași, dar și aspru cu preoții care neglijau misiunea. Învățătorul Pavel Jumanca nota într-un manuscris: „Popasu nu se închidea în reședința sa. El trăia în frământările vieții sociale

¹ Ioan Popasu s-a născut la 20 decembrie 1808, în Brașov. Studiile gimnaziale la Brașov, Sibiu și Cluj, cele teologice la Universitatea din Viena (1832-1836), protopop la Brașov (1836-1837), participant activ la revoluția din 1848 (unul dintre cei 10 secretari și membru al delegației românești trimisă la Viena), unul dintre ctitorii Gimnaziului Românesc din Brașov (1850). Hirotonia întru arhiepiscop al episcopului Ioan Popasu, s-a oficiat la Sibiu de praznicul Adormirii Maicii Domnului (15 august), în anul 1865. Apud Pr. prof. dr. Zeno Munteanu, *Ioan Popasu restauratorul Episcopiei Caransebeșului*, în „Altarul Banatului”, nr. 7-9/1995.

² Prot. Vasile Petrica, *Institutul Teologic Diecezan Ortodox Român din Caransebeș (1865-1927)*, Ed. Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2005, p. 20.

³ Constantin Brătescu, „*Episcopul Ioan Popasu și ultura Bănățeană*”, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1995, p.86.

⁴ Pe larg Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș (1885-1918)*, vol. I, Editura Banatica, Reșița 1996.

de tot felul și sprijinea toate bunele acțiuni de obștească interes, ori de unde ar fi pornit acestea. În ceasurile libere se plimba însoțit de sfinți de ai săi, pe străzile orașului sau dealungul trotuarului; urca dealurile Timișului. Lumea care-l întâlnea se oprea și cu capetele descoperite arătau cinstirea lor și venerația pentru înalta sa situație duhovnicească. Dar n-o făceau aceasta numai românii, ci toate neamurile ce trăiau pe aci, căci toți îl iubeau și-l respectau deopotrivă cu românii. Se apuca și stătea de vorbă cu numeroși trecători: bătrâni, bărbați, femei, copii, din toate treptele sociale și de toate națiile. Și mai cu deosebire se apuca la vorbă cu cei sărmani și adeseori băga mâna în buzunar și punea în palma nevoiașilor ajutoare însemnate de bani.”⁵

Înțeleptul episcop motiva atitudinea sa față de oameni cu grija misionară pe care trebuie să o aibă un păstor sufletesc față de cei încredințați spre mântuire: „Și când stau de vorbă cu acești oropsiți de soartă, eu trag multe învățăminte de viață din necazurile și nenorocirile lor. Și ca să-și deschidă sufletele cu toată încrederea mă port eu așa cu ei, ca să-i apropi, să-i leg cu dragoste de mine, să-i aduc la pieptul meu, căci Mântuitorul însuși a spus: «Veniți la Mine toți cei osteniți, toți oropsiții vieții și eu vă voi ajuta pe voi». Adevărurile sfinte numai așa își au rostul lor, dacă ele vor fi împlinite aci pe pământ în toate căile vieții noastre.”⁶

Cum era și firesc, preocuparea de căpetenie a episcopului Ioan Popasu a fost activitatea pastorală și misionară a preoțimii. Deși în cele mai multe cazuri preoții aveau o pregătire teologică foarte sumară, împrejurările social-politice ale vremurilor i-au determinat să se alipească cu toată dăruirea lor de credincioșii a căror povățuire duhovnicească le era încredințată. Episcopul și-a dat seama de rolul imens pe care-l are preoțimea la educarea poporului și s-a preocupat să cultive în preoți conștiința datoriei lor misionare. Prin circulare, predici și prin conferințe periodice a dat mereu îndrumări și sfaturi. Mai existau însă și probleme, dar acestea erau rezolvate în duhul iubirii. Doar acolo unde vorbele de iubire nu erau de ajuns, apela la

⁵ Lucian Mic, *Episcopul Ioan Popasu în conștiința caransebeșenilor – aspecte pastorale și filantropice*, în volumul „Istorie și spiritualitate în Episcopia Caransebeșului”, Editura Diecezană, Caransebeș, 2008, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 14-15.

muștrare publică și chiar la îndepărtarea preotului din comunitate, considerându-l nedemn de misiunea pe care trebuia să o îndeplinească în lume.⁷

Prin toate acțiunile sale pentru susținerea unei vieți religioase pe coordonatele misiunii creștine și în duhul tradiției Bisericii Ortodoxe, cu certitudine episcopul Caransebeșului Ioan Popasu poate fi oferit ca model de ierarh. Modelul este cu atât mai important cu cât metehnele societății au rămas aceleași, modificându-se doar în exprimarea lor.

Cel de-al doilea episcop român al Caransebeșului a fost Nicolae Popea (1889-1908).⁸ Acesta a avut o pregătire culturală solidă, în anul 1899 fiind ales membru activ al Academiei Române, devenind astfel al doilea episcop – după Melchisedec Ștefănescu de la Roman, care a avut această cinste.⁹ Activitățile sale misionare, desfășurate timp de 19 ani, cât a păstorit Episcopia Caransebeșului, au fost însemnate, deși perioada de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a fost una din cele mai grele pentru misiunea Bisericii Ortodoxe din Monarhia austro-ungară. Împotrivirile guvernului de la Budapesta față de misiunea religioasă și culturală a Bisericii românești au început să se concretizeze în legi care îngreunau libertatea de exprimare a instituțiilor bisericești. Misiunea Episcopiei Caransebeșului s-a desfășurat în aceste condiții grele cu aceeași râvnă, chiar dacă încercările legislative maghiare din primii ani ai secolului al XX-lea doreau să destabilizeze Biserica, o structură religioasă considerată de autorități un principal obstacol în realizarea dezideratului lor

⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸ Nicolae Popea s-a născut în Satulung lângă Brașov la 17 februarie 1826, dintr-o familie preotească. Școala elementară a făcut-o în localitatea natală, clasele gimnaziale inferioare în Brașov, iar clasa numită „Poetică” precum și primul curs de filozofie le-a făcut la Blaj. Cursul al doilea de filozofie, împreună cu cele de drept le-a absolvit în Cluj în anul 1846. Între anii 1846-1848 a studiat Teologia la Viena. A îndeplinit funcții importante în serviciul statului, apoi în cadrul Consistoriului de la Sibiu. A fost un colaborator apropiat al Sfântului Mitropolit Andrei Șaguna. În 27 martie 1889, Nicolae Popea a fost ales episcop al Diezezei Caransebeșului. Apud I. Lupaș, *Episcopul Nicolae Popea*, Tipografia eparhială ortodoxă română, Sibiu 1933.

⁹ Pentru detalii, pr. Daniel Alic, *Episcopul Nicolae Popea al Caransebeșului, membru activ al Academiei Române (1899)*, în volumul „Istorie și Spiritualitate în Episcopia Caransebeșului”, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș 2008, p. 107-112.

politic de asimilare și de integrare a naționalităților.¹⁰ S-au promulgat celebrele legi ale ministrului cultelor și instrucțiunii publice, Albert Apponyi, care urmăreau destabilizarea școlii confesionale românești, o importantă structură misionară a Bisericii. Chiar dacă Episcopatul ortodox român din acea vreme, prin cei trei ierarhi ai eparhiilor ortodoxe din Transilvania și Banat (mitropolitul Ioan Mețianu, episcopul Ioan Papp și episcopul Nicolae Popea) s-a împotrivit, în anul 1907 s-au propus și votat legile școlare ale ministrului cultelor și instrucțiunii publice, Albert Apponyi. Între alte cerințe se stipula obligativitatea ca în școlile românești să se predea în limba maghiară, iar învățătorii care nu respectau interesele statului trebuiau sancționați.¹¹ În acest context, misiunea Bisericii prin școală era mult îngreunată.

Atitudinea ierarhului Popea a fost fermă. A adunat în jurul său preoți, profesori și oameni de cultură care au susținut o intensă activitate misionară. Îi amintim pe Ștefan Velovan, Ion Ionașiu, Vasile Goldiș, Vasile Mândreanu, Dr. Iosif Olariu, Dr. George Popovici, Dr. Ioan Sârbu, Andrei Ghidiu, Patriciu Dragalina, Filaret Musta, Dr. Cornel Corneanu, Dr. Petre Barbu, nume rămase în trecutul nostru bisericesc, în literatura istorică, pedagogică, teologică, în beletristică, folclor și muzică.¹² Ajutat de aceștia, a luptat pentru menținerea duhului misionar în Episcopia Caransebeșului. A ajuns până la momentul când a fost amenințat direct că va fi retras din scaunul episcopal, pentru că a acceptat ca doi profesori de teologie să facă misiune românească printre locuitorii satelor bănățene. Nu a ajuns să fie umilit, pentru că în ziua de 26 iunie/8 august 1908 a trecut la cele veșnice.¹³

¹⁰ Angela Rotaru-Dumitrescu, *Școala și societatea din Banat la începutul secolului al XX-lea*, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2011, p. 71-93.

¹¹ *Ibidem*, p. 81-82.

¹² Pr. Gheorghe Naghi, *Mișcarea memorandistă și clerul din Banat*, în rev. „Mitropolia Banatului”, 1-3/1980, p. 146.

¹³ Episodul cu cei doi profesori este descris de A. Moacă, în articolul intitulat *Pro domo*, în „Foaia Diecezană”, Caransebeș, LV, 1942, nr. 43 din 25 octombrie, p. 1. Informații preluate de la Daniel Alic, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și societate*, Editura Presa Universitară Clujeană/Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca/Caransebeș, 2013, p. 33.

Episcopul Nicolae Popea este un model de jertfelnicie pentru misiunea Bisericii. Întâlnim și astăzi atitudini contrare unei educații religioase, proiecte de lege care se împotrivesc flagrant misiunii religioase și reacții publice negative la adresa implicării Bisericii în societate. Sunt ispitele vremurilor care trebuie întâmpinate cu jertfă. Slujirea misionară presupune înainte de toate disponibilitate până la sacrificiu și de aceea vremurile anterioare, în care oamenii s-au dedicat misiunii, trebuie să constituie un imbold pentru noi, cei de astăzi. Ierarhul academician Nicolae Popea ne încurajează eforturile spre o misiune bisericească articulată.

Viața religioasă la Caransebeș a fost continuată de episcopul Elie Miron Cristea¹⁴ (1910-1919), patriarhul de mai târziu al României Mari. Acesta a păstorit eparhia Banatului în perioada grea ce a premers Primului Război Mondial, apoi în timpul primei conflagrații mondiale. A fost un participant activ la făurirea României Mari.¹⁵ Misiunea Bisericii din Banat a fost în acest timp orientată spre păstrarea nealterată a identității naționale, dar s-a realizat și prin activități concrete în parohii. Episcopul Miron Cristea a efectuat în mod sistematic vizite pastorale și misionare în parohiile din eparhie. Aceste vizite aveau meritul de a întregi perspectiva episcopului asupra activității pastorale desfășurate de preoții parohi și de comunitățile bisericești și au ajutat la dirijarea preocupărilor administrației diecezane înspre rezolvarea problemelor reale din teritoriu. În anii de dinaintea războiului, Miron Cristea a făcut vizite inopinate, iar când situația politică a îngăduit efectu-

¹⁴ Miron Elie Cristea s-a născut în 18 iulie 1868 la Toplița Română, ținutul Harghitei. Școală primară și liceul le-a urmat la Bistrița și la Năsăud. Între anii 1887-1890, Elie Cristea a urmat școala de teologie sibiană. Din octombrie 1891 Elie Cristea a devenit student al Facultății de Litere și Filozofie a Universității din Budapesta, unde în anul 1895 a susținut teza de doctorat cu titlul *Viața și opera lui Mihai Eminescu*. A îndeplinit numeroase funcții în cadrul Consistoriului de la Sibiu, iar din anul 1910 a devenit episcop al Caransebeșului. A fost mitropolit primat (1920-1925) și patriarh al României (1925-1939). Apud Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Ediția a III-a revăzută și adăugită, Editura Andreiană, Sibiu, 2014, p. 190.

¹⁵ Pe larg, Daniel Alic, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și societate*, Editura Presa Universitară Clujeană/Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca/Caransebeș, 2013, 450 p.

area unor vizite canonice și pastorale, acesta a petrecut perioade lungi de timp în protopopiatele eparhiei, fiind părtaș greutăților și bucuriilor comunităților parohiale, „jertfindu-și odihna pentru mântuirea, liniștea și propășirea neamului românesc.”¹⁶ Într-o astfel de vizită, constatând necesitatea unei vieți religioase mai dinamice, a hotărât înființarea unei mănăstiri în hotarele satului Românești din Protopopiatul Făgetului.¹⁷ Acest fapt s-a realizat ca dovadă a influenței benefice a misiunii întreprinse de episcopul Miron Cristea.¹⁸

Viitorul patriarh al României „a considerat cultura ca un factor determinant în viața indivizilor și a popoarelor.”¹⁹ Fiind animat de această deviză, a desfășurat și organizat o amplă acțiune de culturalizare a bănațenilor,²⁰ prin aceasta dezvoltând și o amplă misiune bisericească. În acest sens a cerut preoților, învățătorilor și fruntașilor din eparhie să participe și să lucreze pentru binele poporului român. Încă din 1 martie 1911, episcopul a subliniat că centrul de la Caransebeș „este inima, care trebuie să încălzească pe toți”²¹ și care, alături de preoți și învățători, trebuie să lucreze ca întreg poporul „să poată spori în cele bisericești, culturale și economice, devenind zidul puternic al Bisericii.”²² Considerăm această afirmație un veritabil program misionar al episcopului Miron Cristea, program pe care l-a dezvoltat în păstoria sa.

¹⁶ I. Munteanu, V. M. Zaberca, Mariana Sârbu, *Banatul și Marea Unire. 1918*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992, p. 193.

¹⁷ I. Cipu, *Mănăstirea Românești. Contribuții monografice*, Editura Mănăstirii „Izvorul Miron”, Românești, 1994, p. 29-30.

¹⁸ P.S. Lucian, *Episcopul Miron Cristea (1910-1919). Pastoral, ordine circulare și corespondență administrativă*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2006, p. .

¹⁹ Prof. univ. dr. Ioan Munteanu, *Afirmarea culturii naționale – coordonată a gândirii episcopului Miron Cristea*, în volumul simpozionului internațional „Credință și mărturisire – Caransebeș 12-14 aprilie 2010”, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2010, p. 278.

²⁰ Ioan Mățu, Marciana Corici, Mironică Corici, *Foaia Diecezană – Caransebeș (1886-1918) Aspecte socio-culturale*, Editura Helicon, Timișoara, 1999, p. 130.

²¹ *Foaia diecezană*, Caransebeș, XXVI, 1911, nr. 10 din 19 martie, p. 1.

²² *Ibidem*, p. 2.

După Miron Cristea, Caransebeșul a fost păstorit de episcopul Iosif Badescu (1920-1933).²³ Conform mărturiilor contemporanilor, acesta s-a dovedit a fi un episcop iubitor de misiune. Având o experiență bisericească vastă, de peste 30 de ani, Iosif Badescu a reușit să întâmpine cu înțelepciune problemele misionare ivite în cursul păstoririi sale. Dintre acestea, amintim: încercarea unor reprezentanți bănățeni de a muta reședința Episcopiei Caransebeșului la Timișoara, frământările de ordin social înregistrate în rândul preoților din eparhie după primul război mondial, politica statului român în domeniul învățământului primar în condițiile nevoii de uniformizare a sistemului de învățământ, situația bisericească sensibilă din Banatul sârbesc, pericolul desființării școlii teologice de la Caransebeș ș.a.²⁴ Tuturor acestor provocări le-a răspuns ferm, dar cu blândețe. A considerat mutarea sediului episcopiei de la Caransebeș la Timișoara ca pe o campanie de diminuare a misiunii Bisericii în Banatul de sud și s-a împotrivit împreună cu colaboratorii săi de la Centrul eparhial. A sprijinit după putere și comunitățile de români rămase în spațiul sârbesc după trasarea liniei demarcaționale dintre România și Regatul sârbo-croat. În aceste locuri a trimis cărți și a făcut numeroase demersuri pentru susținerea materială a bisericilor și școlilor românești, acestea fiind singurele capabile să susțină păstrarea identității naționale și religioase în zonă.

O importantă activitate misionară din timpul păstoririi episcopului Badescu a fost convertirea la Ortodoxie a familiilor de ruteni

²³ Iosif Traian Bădescu s-a născut la 15 mai 1858 în Șopotul Vechi (jud. Caraș-Severin). A făcut studii la Orșova, Caransebeș, Lugoj și Seghedin. A urmat apoi cursurile de filosofie și drept la Budapesta, pe care le-a absolvit în 1884. Între 1888-1889, Traian Bădescu a urmat și cursurile de drept și pastorală la Facultatea de teologie romano-catolică din Viena. Doctoratul în teologie l-a susținut la Cernăuți în 1889. Iosif Traian Badescu a îndeplinit în cadrul Eparhiei de Caransebeș funcțiile de secretar consistorial, casier, referent al senatului școlar și prim consilier al senatului bisericesc. Din anul 1920 Iosif Traian Badescu a fost ales episcop al Caransebeșului. A păstorit până la moartea sa în 1933. Apud, Pr. Constantin Cilibia, *Biserica și societatea bănățeană în timpul păstoririi episcopului dr. Iosif Traian Badescu (1920-1933)*, Editura Episcopiei Caransebeșului, 2013.

²⁴ Constantin Brătescu, Florin Dobrei, Daniel Alic, *Episcopia Caransebeșului*, în volumul „Autocefalie și responsabilitate”, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 834-836.

colonizate pe raza fostului comitat Caraș-Severin.²⁵ La începutul secolului al XX-lea, în Banat au fost aduse numeroase familii de ucraineni de religie greco-catolică. După insistențele episcopului Badescu, care le-a explicat cu vorba sa duhovnicească realitățile istorice ce au dus la apariția greco-catolicismului, acele comunități au trecut în întregime la Biserica Ortodoxă. Astăzi localitățile ucrainene din Banat sunt ortodoxe datorită episcopului Iosif Badescu și misiunii sale de răspândire a adevărului revelat cuprins în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție.

Misiunea Episcopiei Caransebeșului în perioada anilor 1920-1933 a fost orientată și spre interior. În anul 1921 s-a înființat un muzeu eparhial, care a avut rostul să evidențieze trecutul creștin ortodox al eparhiei și activitatea ecclesiei bănățene din timpuri străvechi, iar mai târziu s-a restaurat reședința episcopală și s-a adăugat o capelă.²⁶ Activitatea de răspândire a credinței s-a făcut și prin sporirea tipăriturilor cu conținut misionar, mai ales că modernizarea societății a adus cu sine și scăderi morale, cărora episcopul Badescu s-a împotrivit constant.²⁷

Pastoralele și scrisorile pastorale trimise în teritoriu completează latura misionară a episcopului. Datorită întreprinderilor sale de educare a păstoriților săi în duhul autenticului creștin, Iosif Badescu a intrat în conștiința posterității ca un om duhovnicesc, evlavios, bun sfătuitor de suflete și un mare misionar al dreptei credințe și al viețuirii după dreptarul credinței. Pentru aceste calități, contemporanii l-au considerat și numit „sfântul bizantin”.²⁸ Foaia Diecezană, organul de presă al Episcopiei Caransebeșului l-a caracterizat exemplar la câteva zile după trecerea sa la Domnul: „Toată viața sa a fost un rob al muncii asidue, de dragul căreia a renunțat la cerințe de fast și decor, în atât de mare cinste astăzi. Stă-

²⁵ Dr. Cornel Corneanu, *Dr. Iosif Traian Bădescu, episcopul Caransebeșului*, în „Calendarul Românului pe anul 1934”, Caransebeș, 1934, p. 90.

²⁶ Prot. Prof. dr. Zeno Munteanu, *Amintirile unui dascăl de teologie*, în „Altarul Banatului” (Serie Nouă), an I, nr. 3-4 / 1990, p. 91.

²⁷ Pr. Aurel Cristian Tomescu, *Episcopul Iosif Traian Badescu (1920-1933). Pastorale Cuvântări și Ordine Circulare*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2008, p. 9.

²⁸ M.B. Băbiu, *Episcopul Dr. Iosif Traian Badescu (1858-1933)*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 5-6/1983, p. 348.

ruitor inflexibil în tradiția șaguniană n-a fost partizantul atâtor înnoiri câte ne-au năpădit și nici lesne trecător peste strictețea canonică, ce adumbrește viața și misiunea din ortodoxia noastră.”²⁹ Chiar înainte de a-și da obștescul sfârșit, a chemat la sine pe toți consilierii eparhiali și le-a spus: *Căutați să vă înțelegeți, căci eu am suferit mult de pe urma neînțelegerii unora.*³⁰ Aceste cuvinte sunt, oarecum, un rezumat al vieții episcopului, viață marcată, mai ales până la alegerea ca arhiereu, de numeroase conflicte întreținute de autoritățile maghiare sau de alți oameni cu păreri și dorințe contrare Bisericii din Banat.

Activitatea misionară a acestui ierarh este pilduitoare și astăzi. Dârzenia cu care a răspândit sentimentele creștine în sufletele oamenilor, insistența pe care a dovedit-o în convertirea la Ortodoxie a rutenilor greco-catolici și, mai presus de toate, viața sa închinată în exclusivitate Bisericii ne întregesc imaginea unui adevărat păstor sufletesc.

Istoria ne prezintă și următorul ierarh de la Caransebeș tot ca pe un exemplu de păstor misionar. Vasile Lăzărescu³¹ a păstorit la Caransebeș între anii 1934 și 1941, apoi a fost episcop al Timișoarei, o eparhie nou înființată, iar din anul 1947 arhiepiscop și mitropolit al Banatului.³² În scaunul episcopal al Caransebeșului a avut interesante activități cu caracter misionar. Fiind un apreciat profesor de teologie sistematică, a văzut în misiune salvarea Bise-

²⁹ *Foaia Diecezană*, Caransebeș, anul XLVIII, nr. 29, 16 iunie 1933, p. 3.

³⁰ Dr. Cornel Corneanu, *Dr. Iosif Traian Bădescu, episcopul Caransebeșului*, în „Calendarul Românului pe anul 1934”, Caransebeș, 1934, p. 53.

³¹ Vasile Lăzărescu s-a născut în comuna Jadani (azi Cornești) jud. Timiș, la 1 ianuarie 1894. A făcut studii la Cernăuți, Arad, Budapesta și Viena, după care, în septembrie 1920 a ocupat catedra de Dogmatică și Morală de la Academia teologică din Sibiu, apoi de la Oradea. În anul 1928 a devenit călugăr, iar în 1929 a fost hirotesit arhimandrit. A fost ales episcop de Congresul Național Bisericesc electoral, întrunit la 21 octombrie 1933 în camera Deputaților din București. A fost hirotonit duminică, 31 decembrie 1933, în catedrala ortodoxă din Sibiu, de către mitropolitul Nicolae Bălan, arhieriei vicari Andrei Magier al Oradiei, și Vasile Stan al Sibiului. Instalarea a avut loc la Duminica Tomii, 15 aprilie 1934, în catedrala din Caransebeș. Apud Pr. Pavel MARCU, *Episcopul Vasile Lăzărescu*, în „Calendarul Românului” pe anul 2007, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș 2008. pp. 225-226.

³² Pentru detalii, Petrică Zamela, *Mitropolitul Vasile Lăzărescu al Banatului (1894-1969). Monografie istorică*, Ed. Universității din Oradea, 2011, 410 p.

ricii, cuprinsă tot mai mult de duhul lumesc. Formarea tinerilor pentru misiunea preoțească a fost lucrarea cea mai importantă a episcopului Lăzărescu. De multe ori acesta spunea că, pentru a-și împlini rostul ei misionar într-o societate în care trebuințele sufletești ale credincioșilor sunt tot mai crescânde, Biserica trebuie să formeze preoți bine pregătiți teologic.³³ Aceste cuvinte au fost puse în practică și foarte mulți elevi de la liceele din Banat au fost sprijiniți de eparhie cu burse de studiu.³⁴ În acest fel, Academia Teologică de la Caransebeș a avut candidați tot mai bine pregătiți, care au devenit preoți cu vocație, mulți dintre ei arătându-și măsura în suferințele îndurate în temnițele comuniste. Învățăământul a fost sprijinit și prin promovarea unor profesori de prestigiu între care îi amintim pe: Ștefan Pop, Zeno Muntean, Gheorghe Cotoșman, Laurențiu Busuioc, Petru Rezuș și Mircea Chialda.³⁵ În același spirit de susținere a misiunii bisericii prin preoți bine pregătiți, în anul 1936 Vasile Lăzărescu a construit în internat pentru școala teologică și a constituit un fond pentru ridicarea unei noi clădiri care să adăpostească Academia. Activitatea învățăământului teologic a fost întărită și prin publicarea unor studii cu un ridicat conținut teologic, dar și misionar.

În această perioadă, un stindard al propovăduirii în Episcopia Caransebeșului a fost și viața monahală. Mănăstirile existente s-au primenit în viața lor gospodărească și spirituală, dar s-au înființat și așezăminte noi.³⁶

Prin toate acestea întreprinderi episcopul Lăzărescu s-a dovedit un vizionar. A întărit școala și mănăstirile și a format preoți capabili să susțină misiunea Bisericii în condiții de prigoană. El însuși a murit ca martir al Bisericii în lupta cu regimul comunist,

³³ Prot. dr. Zeno MUNTEAN, Î.P.S. Vasile al Banatului ca organizator și îndrumător al învățăământului teologic din Caransebeș, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1958, p. 206.

³⁴ Prot. dr. Iacob CREȚIU, În slujba credincioșilor bănățeni, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1958, p. 160.

³⁵ Pentru detalii, Lucian, Episcopul Caransebeșului, *Exponenți de elită ai teologiei caransebeșene în prima jumătate a secolului al XX-lea*, în „Philologica Banatica”, nr. 1 /2014, p. 5-17.

³⁶ Pr. Daniel Alic, *Episcopul Vasile Lăzărescu al Caransebeșului (1934-1940)*, în „Foaia Diecezană”, serie nouă, an XX, nr. 1, ianuarie 2014, p.7.

fără a face concesii de la credință. A fost înlăturat din scaunul mitropolitan al Timișoarei printr-o hotărâre a Sfântului Sinod din anul 1961 și obligat să se retragă la Mănăstirea Cernica. A trecut la cele veșnice în condiții de domiciliu forțat în 20 februarie 1969, fără a abandona vreo clipă credința în biruința Adevărului și a Bisericii. Prin toată viața sa, Vasile Lăzărescu a fost un misionar al unui creștinism lipsit de compromisuri.

La Caransebeș, episcopul Veniamin Nistor³⁷ (1941-1949) a continuat munca misionară a ierarhului Vasile Lăzărescu. Zelul său în slujirea lui Dumnezeu s-a remarcat chiar din cuvântul rostit imediat după alegerea ca episcop: „Dumnezeu [...] m-a chemat la scaunul de păstor sufletesc al Eparhiei de Dumnezeu păzită a Caransebeșului. Lui, Stăpânul vieții mele, îmi mărturisesc gândul în această clipă și din toată inima-L rog să-și reverse darul Său asupra mea și să-mi întărească slabele mele puteri spre a-I împlini voia Lui cea sfântă în misiunea mare și grea ce mi s-a încredințat”.³⁸ Și în alte rânduri prin cuvântări a arătat că marea sa dorință este aceea de a fi un episcop misionar. La hirotonie a afirmat cu claritate că se va strădui să întărească credința în sufletele oamenilor, iar programul după care se va orienta este Evanghelia Domnului.³⁹ Mai târziu a afirmat: „mă voi strădui să-mi călăuzesc turma pe căile vieții celei noi ale Evangheliei Domnului și ale credinței... Întărirea temelilor atât de greu încercate ale familiei românești va căpăta un loc special în preocupările mele și povățuirea tineretului pe căile virtuții, tot așa”.⁴⁰ Într-un alt text se dovedesc iarăși calitățile de misionar ale episcopului Veniamin: „Mă voi devota cu totul misiuni mele

³⁷ Veniamin Nistor s-a născut în ziua de 10/22 februarie 1886 în comuna Araci (Arpătac), județul Covasna. A făcut studiile de teologie la Sibiu, apoi la București. A fost preot militar, apoi a deținut funcții administrative în cadrul Arhiepiscopiei Sibiului, până la alegerea sa ca episcop în 3 iunie 1941. În duminica Rusaliilor, 8 iunie 1941, a avut loc în catedrala mitropolitană din Sibiu slujba sfințirii întru arhieru a noului episcop al Caransebeșului, Veniamin Nistor. Întronizarea s-a făcut la Caransebeș, duminică, 24 august 1941. Apud Pr. dr. Daniel Alic, *Episcopul Veniamin Nistor, un mare păstor de suflete din Eparhia Caransebeșului*, în „Foaia Diecezană”, serie nouă, an XXI, nr. 2, februarie 2015, p.7.

³⁸ *Foaia Diecezană*, LVI, nr. 23, Caransebeș, 8 iunie 1941, anul, p. 1-2.

³⁹ Idem, LVI, nr. 24/15 iunie 1941, p. 1.

⁴⁰ Idem, LVI, nr. 25 din 22 iunie 1941, p. 6-7 (programul investiturii).

sfințite, spre a păstra și spori cu toată evlavia tradiția moștenită. Ortodoxia, precum în trecut așa și astăzi, să fie steaua călăuzitoare a sufletului românesc, iar Biserica noastră strămoșească, care a fost și este una cu neamul, să fie scut și adăpost al darurilor divine și al comorilor naționale cu cari ne-a înzestrat Dumnezeu și de aceea ea se roagă pentru biruința neamului... Credința în Dumnezeu ne-a dat tăria să răzvim prin atâtea necazuri și încercări ale neamului și prin ea am biruit contra celor fără Dumnezeu în războiul sfânt, dus în numele crucii. Când un popor se leagă prin credință de Dumnezeu, viitorul lui poate fi așteptat cu încredere ... Mă voi călăuzi de duhul frăției și al bune înțelegeri, care să ne închege pe toți, turmă și păstori, într-o indestructibilă unitate de cuget și simțiri și de rodnice fapte de bine obștesc ... voi căuta ca între mine și preoți să fie o strânsă legătură sufletească, bazată pe dragoste și încredere ..."⁴¹

Cu aceste gânduri curate și-a început episcopul Veniamin Nistor misiunea sa de arhipăstor al bănățenilor. Faptele ulterioare au demonstrat același lucru. Imediat după întronizarea de la Caransebeș, la o săptămână, episcopul Veniamin împreună cu zece preoți din eparhie, au participat la marea misiune organizată de mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului printre românii din Basarabia și Transnistria, încercați cumplit de stăpânirea comunistă atee. În trei săptămânii au fost cercetate peste 600 comune, săvârșindu-se Sfânta Liturghie, parastase pentru eroi, slujbe de botez și alte rânduieli liturgice.⁴²

Personalitatea duhovnicească și misionară a episcopului Veniamin al Caransebeșului s-a arătat și în vremurile tulburi de război și atunci când au avut loc schimbări politice. Grijă pentru nevoile spirituale ale credincioșilor a fost o preocupare de căpătâi a acestui ierarh, toți contemporanii, preoți și credincioși, considerându-l un adevărat părinte sufletească. De aceea, pentru Episcopia Caransebeșului, ierarhul Veniamin Nistor a fost și va rămâne un etalon de credință și misiune, de dăruire și de cucernicie.

⁴¹ Idem, nr. 35 din 31 august 1941, p. 3.

⁴² *Actele Adunării eparhiale a Eparhiei ortodoxe române a Caransebeșului*, Caransebeș, 1942, p. 54.

Cuvintele providențialului episcop rostite în anul 1946 la festivitățile organizate de Consiliul Eparhial al Episcopiei Caransebeșului, la aniversarea a 60 de ani de viață a vrednicului lor arhipăstor, sunt oarecum emblematice pentru întreaga activitate misionară, culturală și socială desfășurată în Banat: „Eu nu-mi aparțin mie, ci numai Bisericii, al cărui devotat slujitor voiesc să fiu, cu toată credința și dragostea sufletului meu. De aceea ei i-am închinat toate strădaniile și agoniselile mele. Nu m-am uitat la fața oamenilor și n-am avut în vedere decât interesele superioare ale Bisericii. Am căutat să fiu omul legalității și această linie voi căuta să o observ și în viitor, cât omeneste este posibil.”⁴³ Misiunea lui în Biserică a continuat și după ce Episcopia Caransebeșului a fost desființată în luna februarie a anului 1949. A fost obligat să se retragă la Alba Iulia, unde a îndeplinit funcția de stareț al mănăstirii „Sfânta Treime” (Catedrala Reîntregirii). A trecut la cele veșnice în 5 februarie 1963, iar pentru activitatea sa misionară la Caransebeș și pentru suferințele îndurate la desființarea eparhiei, este cinstit în Banat ca un martir al credinței.

În concluzie, din cele afirmate anterior se desprinde ideea că trecutul Bisericii noastre, chiar și în formele lui locale, devine pentru urmași un model care poate determina misiunea actuală. Chipul unui ierarh cu valențe pastorale deosebite, metodele lui de acțiune, organizarea bisericească într-o formulă menită să dezvolte direcții noi de propovăduire după cerințele vremii și alte multe caracteristici desprinse din istoria eclesială, pot să constituie pe deplin căi de acțiune pentru misiunea Bisericii. Înainte de a ne îndrepta atenția către modele străine, venite uneori din afara Ortodoxiei, avem nevoie de experiența trecutului.

⁴³ Veniamin, Episcop, *Supus chemării*, în „Altarul Banatului”, anul III, nr. 1-6/1946, p. 7-8.

Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, mărturisire ortodoxă pe tărâm românesc

† GURIE

Episcopul Devei și Hunedoarei

SOCIETATEA CONTEMPORANĂ CUNOAȘTE UN GRAD din ce în ce mai mare de secularizare, având ca premisă «drepturile inalienabile ale individului», drepturi ce trec adeseori chiar și dincolo de legătura omului cu Dumnezeu. Astfel, libertatea personală a omului se transformă în promovarea voii proprii, într-un libertinaj ce exprimă „drepturi” și nu Legea divină, iar omul nu mai este privit ca fiind „chip” al lui Dumnezeu, ci un subiect autosuficient și autosatisfăcut. În fapt însă, imaginea seculară a omului de astăzi întruchipează în mod evident condiția căzută a „primului Adam”, depărtat de idealul creațional al tinderii neîncetate spre dobândirea asemănării cu Creatorul prin împlinirea scopului său în această lume, scop definibil în raport cu Dumnezeu, Biserica, familia, națiunea, statul, și – în ultimă instanță – cu semenii săi.

Altfel spus, această imagine a omului contemporan exprimă pierderea credinței că, «în» și «prin» Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat și „Noul Adam”, s-au schimbat condițiile ontologice ale existenței. Aceasta înseamnă că este necesară propovăduirea adevăratelor valori ale vieții autentice creștinești în detrimentul simplei supraviețuiri, că existența umană trebuie împlinită din perspectiva împlinirii aspirațiilor spiritual-religioase și nu din perspectiva simplei satisfaceri a necesităților trupești. Convingerea îndelung mărturisită că în Hristos Domnul s-au schimbat condițiile ontologice ale existenței umane a marcat și viața și gândirea

multora dintre trăitorii acestei lumi, printre care se numără și Preacucernicul Părinte Profesor Universitar Dr. Valer Bel, care în cei 65 de ani de viață s-a facut lucrător împreună cu Dumnezeu pe calea mântuirii.

Născut într-o familie cu mulți copii, și urmând etapele școlii în satul natal și mai apoi cursurile Seminarului Teologic din Cluj-Napoca și continuând, între anii 1972–1976, cu Institutul Teologic Universitar din Sibiu, iar apoi cursurile de doctorat la zi la Institutul Universitar din București la specializarea *Teologie Dogmatică și Simbolică* sub îndrumarea Părintelui Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Părintele Profesor Valer Bel s-a dovedit a fi omul care a înțeles că în spiritualitatea ortodoxă valoarea supremă nu este un concept, nu este o idee abstractă, ci este Dumnezeu Cel Unul în Ființă și întreit în Persoane – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, modalități existențiale de relație și comuniune ale omului cu Dumnezeu Cel Personal.

Cu alte cuvinte, în întreaga sa viață și activitate didactică, Părintele Profesor Valer Bel, cu multă răbdare și acrivie, s-a implicat în slujirea lui Dumnezeu și a semenilor prin faptă și cuvânt. Chiar și astăzi continuă, cu mult mai multă râvnă, să slujească, să predea și să îndrume, dar mai ales să scrie. Activitatea sa academică și de cercetare numără numeroase studii și cărți, atât în limba română, cât și în limba germană, franceză și engleză. Totodată, activitatea sa publicistică însumează peste o sută de articole științifice, peste șazece de participări la manifestări științifice internaționale și multe alte cursuri universitare la Heidelberg, Paris, Munchen și Viena. Toate acestea au făcut din persoana Părintelui Profesor Valer Bel un propovăduitor neoprit al credinței ortodoxe și un trăitor al adevăratelor valori, arătând că dragostea de Dumnezeu, Biserică și semenii este primordială în viața omului.

Așadar, dorim, din toată inima, Preacucernicului Părinte Profesor universitar Dr. Valer Bel, ani plini de bucuria roadelor, putere de muncă și mult spor duhovnicesc!

Întru mulți și fericiți ani!

Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, devotat coleg și distins teolog al Bisericii noastre

Pr. prof. univ. dr. VASILE STANCIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca*

VÂRSTA OMULUI, CA MULTE ALTE daruri, este dovada incontestabilă a iubirii nemărginite pe care Dumnezeu o are pentru noi. Colegul nostru, părintele profesor Valer Bel este omagiat de Facultatea de teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca prin apariția acestui volum, în care este cuprinsă bogata activitate științifică și didactică a profesorului model.

Aș dori să surprind în câteva rânduri profilul părintelui Valer Bel, în calitate de coleg și profesor.

1. Părintele profesor Valer Bel, coleg și prieten devotat

Colegul și prietenul Valer Bel a venit la Cluj mai întâi în calitate de profesor la Seminarul Teologic în anul 1986, după o scurtă perioadă de profesorat la seminarul Teologic din Caransebeș. L-am cunoscut ca un coleg autentic, ce se integrase rapid în colectivul profesoral al seminarului. De regulă, calitățile unui coleg sunt multe, dar două dintre ele m-au rămas întipărite în amintiri: sinceritatea și discreția. Se spune despre sinceritate că este oglinda

sufletului și fără ea nu este posibilă o relație de prietenie. Sinceritatea este necesară atât în relațiile dintre oameni, cât și în relația cu Dumnezeu, dar mai cu seamă în raport cu tine însuși. Această calitate din păcate este tot mai rar întâlnită. Aceasta este cauza însingurării oamenilor, a egoismului și egocentrismului care domină relațiile interumane, a răcirii comuniunii de iubire și respect dintre noi. Părintele Valer Bel, pot afirma cu toată responsabilitatea, a fost și a rămas un coleg și prieten sincer, gata oricând să se pună în slujba semenilor de dragul armoniei și concordiei.

Pe părintele Valer Bel l-am simțit ca un coleg și prieten adevărat în momentele de mare încercare ale Facultății noastre, mai ales atunci când împreună cu alți colegi băteam pe la ușile Patriarhiei și ale fostului Departament al Cultelor în primele zile de după decembrie 1989, pentru reînființarea Institutului Teologic Universitar din Cluj, desființat în anul 1952. A fost trup și suflet pentru această nobilă cauză și am trăit împreună emoțiile și bucuriile reînființării acestui Institut și tot împreună am făcut față și piedicilor care ne-au stat în cale și pe care le-am trecut, pentru că am fost una, o singură voce care a lucrat în echipă ca într-o familie.

Cât privește discreția, cred că este una dintre calitățile evidente, vizibile, pilduitoare ale părintelui Valer Bel. Discreția este definită în multe feluri: calitatea de a păstra o taină încredințată; rezervă în atitudine și reținere în vorbe, în fapte; comportare reținută pentru a nu atrage atenția cu orice chip; atitudine plină de tact și înțelepciune și chiar delicatețe în comportament. Pe toate aceste, părintele Bel le întrupează în viața și activitatea sa.

2. Preot, Profesor și Teolog distins al Bisericii

În calitate de preot, părintele Valer Bel își înțelege vocația și misiunea cu simț de răspundere. Nu odată am slujit la Sfântul Altar împreună și de fiecare dată, preotul Valer Bel trăda o interiorizare și o trăire contaminantă. Gesturile liturgice, cuvântul omiletic, prezența, conslujirea, toate poartă amprenta unui slujitor al altarului model, în prezența căruia îți face plăcere să fii.

În calitate de profesor și teolog, părintele Valer Bel este o personalitate a culturii teologice contemporane. Studiile aprofundate de teologie sub îndrumarea părintelui Dumitru Stăniloae, precum și cele de la facultatea de Teologie Evanghelică din Hamburg-Germania, l-au ajutat să devină unul dintre cei mai apreciați teologi contemporani, care s-au remarcat prin originalitate, profunzime și gândire teologică de substanță, deschizător de noi proiecte în cercetarea teologică contemporană. Cea mai recentă lucrare coordonată de părintele Valer Bel, *Manualul de Misiologie creștină*, apărut în Editura Basilica a Patriarhiei Române, reprezintă dovada unei maxime maturități în aprofundarea teologiei misionare, atât de necesară în viața Bisericii. Părintele Valer Bel este teologul care a deschis o nouă perspectivă asupra misiunii în Teologie, în care elementele de doctrină sunt armonios împletite cu cele pastoral-misionare, oferind preoților și studenților modalități concrete și solide pentru o misiune creștină și ortodoxă eficientă și viguroasă în lumea de azi.

Rezultatele academice ale părintelui Valer Bel sunt apreciate și recunoscute atât în țară, unde participă activ la simpozioane de teologie, în comisii de doctorat, cât și în străinătate, unde a susținut o serie de conferințe în cadrul Comisiei oficiale de dialog cu Biserica Evanghelică din Germania sau cu alte prilejuri, ca invitat al diferitelor Biserici creștine sau instituții de învățământ teologic universitar din Germania, Franța, Italia, Austria ș.a.

Contribuția pe care părintele Valer Bel o aduce în dezvoltarea și afirmarea teologiei românești rămâne una emblematică, iar Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca este onorată să-l aibă ca profesor, ca pe unul dintre fondatorii învățământului teologic clujean modern de după decembrie 1989.

Acum, la ceas aniversar, în numele instituției în care părintele Valer Bel își desfășoară activitatea cu dăruire și profesionalism, îi dorim multă sănătate, putere de muncă, spor în cercetarea teologică și tradiționalul „LA MULȚI ȘI BINECUVÂNTAȚI ANI”!

*Cluj-Napoca,
la Praznicul Înălțării Cinstitei și de viață făcătoarei Cruci,
14 sept. 2018*

Contribuții dogmatice ale pr. prof. dr. Valer Bel în cadrul Colocviilor Naționale de Teologie Dogmatică

Pr. prof. univ. dr. ȘTEFAN BUCHIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”
Universitatea din București*

OPERA TEOLOGICĂ A PĂRINTELUI PROFESOR universitar Valer Bel, edificată de-a lungul a peste trei decenii, este prezentată și analizată în lucrarea „Dogmatică și dogmatişti” a pr. prof. dr. Cristinel Ioja¹. Specialist consacrat în teologie dogmatică, ulterior și în teologia misiunii Bisericii, părintele profesor Bel a adus numeroase contribuții în ambele domenii ale teologiei ortodoxe române.

În cele ce urmează ne vom opri asupra contribuțiilor sale teologice pe care le-a prezentat în cadrul Colocviilor Naționale de Teologie Dogmatică și pe care vom încerca să le evaluăm pentru a evidenția specificul și importanța acestora.

a. Primul Colocviu Național de Teologie Dogmatică s-a desfășurat în perioada 30-31 martie 2006 la Arad. Inițiativa organizării a avut-o Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, condusă la acea vreme de

¹Lect. dr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatişti. Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a sec. al XX-lea și începutul sec. al XXI-lea*, Editura Marineasa, Timișoara, 2008, pp. 368-385

pr. prof. univ. dr. Ioan Tulcan, în calitate de decan. Profesor de teologie dogmatică, cu o vastă experiență teologică, secondat de tânărul lector Cristinel Ioja, cu doctoratul în teologie obținut sub conducerea părintelui academician Dumitru Popescu, cei doi teologi au avut ulterior inițiativa creării Asociației Internaționale a Dogmaștilor Ortodocși, care avea să organizeze o serie de colocvii internaționale de teologie dogmatică, în paralel cu cele naționale.

Tema acestui prim colocviu național a fost „Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al III-lea mileniu”, iar în cadrul lucrărilor părintele profesor Valer Bel a susținut referatul intitulat „Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos”². În cuprinsul acestui referat este prezentat și analizat raportul dintre Revelație și teologie, privit prin prisma unei viziuni personaliste și mărturisitoare, în scopul evidențierii importanței hristologiei trinitare pentru teologia dogmatică ortodoxă.

După o serie de precizări privind tipurile și caracteristicile Revelației dumnezeiești, autorul demonstrează faptul că teologia are nevoie, pentru a explicita Revelația, de rațiunea luminată de credință și de har; în caz contrar „argumentarea rațională bazată pe rațiunea autonomă nu poate duce la cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui și nici nu este teologie în sens propriu”³. Tocmai de aceea părintele profesor va pleda în cuprinsul acestui studiu pentru o teologie în care reminiscențele scolasticii medievale să fie depășite, printr-un recurs continuu la viziunea interpretativă patristică, verificată și experimentată în Biserică de-a lungul istoriei sale.

Deja la nivelul Vechiului Testament trebuie percepută inaugurarea unei relații vii și personale între Dumnezeu și om, care antcipa și în același timp pregătea desăvârșirea acestei relații comunionale realizate în Noul Testament prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos. „Istoria revelată a Vechiului Testament, precizează părintele profesor Bel, este o istorie a dialogului între Dumnezeu și om, mai precis între Dumnezeu și poporul Său, în

²Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, în vol. „Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul mileniului al III-lea”, Editura Gutenberg, Arad, 2006, pp. 79-94

³Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 81

cadru al căreia o eliberare trăită constituie nucleul dialogului-legământ, fără ca aceasta să se limiteze la acea experiență. Conștiința că Dumnezeu lucrează mereu nou, că El este Dumnezeu viu și personal, constituie pentru Israel baza înțelegerii realității ca istorie ce curge liniar spre ținta ei finală. Dar structura însăși a acestei istorii nu este totuși prin aceasta precis determinată⁴. Prin aceste afirmații este surprins dinamismul Revelației divine supranaturale, care solicită din partea poporului lui Israel fidelitate permanentă față de Dumnezeu, în așteptarea împlinirii făgăduințelor Sale: „Istoria se desfășoară în tensiunea dintre făgăduința lui Dumnezeu și împlinirea ei. (...) În felul acesta, conștiința istorică a lui Israel a fost orientată mereu eshatologic întrucât, pe baza făgăduințelor și peste toate împlinirile experimentate istoric, așteaptă o altă împlinire”⁵. Venirea lui Mesia este împlinirea totală a făgăduinței făcute poporului ales și de aceea Mântuitorul Iisus Hristos reprezintă Revelația divină desăvârșită sau plenară. „În El avem realizată Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, de aceea Revelația în Iisus Hristos are un caracter definitiv, profetic și eshatologic, de anticipare a țintei finale a întregii creații. Biserica nu așteaptă o nouă Revelație publică înainte de Parusie”⁶.

În partea a doua a studiului părintele profesor Valer Bel își propune să identifice și să definească cele mai importante caracteristici ale teologiei, în continuitate de idei cu dinamismul Revelației, cu caracterul ei personalist și experimental. O primă definire o întreprinde autorul nostru pe baza considerației că temelia teologiei o constituie întruparea Fiului lui Dumnezeu: „învățătura teologică se situează între harismă, cunoaștere contemplativă și existențială și știință și gândire rațională. Căci cunoașterea contemplativă și existențială trebuie să apeleze la concepte pentru a se exprima. Teologia are un caracter *teocentric* pentru că pornește de la cuvântul lui Dumnezeu către noi și unul *harismatic-profetic* pentru că,

⁴⁴ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 83

⁵ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 84

⁶ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 85

întemeindu-se pe cuvântul lui Dumnezeu către noi, expune acest cuvânt pe baza experienței comuniunii cu Dumnezeu și vizează această comuniune”⁷.

Alături de caracterul mărturisitor sau misionar al teologiei, atestat chiar din timpurile apostolice, caracterul ei eclesial este decisiv pentru înțelegerea corectă a importanței unice a teologiei: „Biserica este subiectul și spațiul teologiei, iar teologia este bisericească și ortodoxă ca una ce stă sub îndrumarea și în slujba Bisericii Ortodoxe. Teologia este o funcție a Bisericii și exprimă învățătura ei”⁸.

Din perspectiva spiritualității ortodoxe, cu care teologia trebuie să rămână permanent unită, „teologia, fiind și un har dat de Dumnezeu, cere nu numai inteligență, ci și smerenie, ea este o harismă ce se dă celor smeriți. Orice știință cere muncă, angajament și dăruire, dar nicio altă știință nu este condiționată atât de mult de viața spirituală, căci teologia nu este o simplă profesie, ci o profesiune, o mărturisire de credință. Teologul Îl cunoaște pe Dumnezeu prin studiu și rugăciune, prin efort științific și ascetic”⁹. Aceste caracteristici obligatorii ale teologiei sunt de natură să o apere efectiv în fața influențelor nefaste ale secularismului, care încep să afecteze tot mai mult nu numai viața societății, ci și viața bisericească însăși.

Concomitent cu deschiderea necesară spre dialogul cu știința și cultura, teologia trebuie să-și păstreze specificul ei profund și anume centrarea ei pe Revelația divină, din care ea își extrage nu numai adevărurile de credință și pe cele morale, dar și autoritatea ei permanentă. Iar în centrul Revelației se află, pe același loc, dogma trinitară și dogma hristică; iată de ce sarcina principală a teologiei este aceea ca „să aibă în centrul ei și în preocuparea sa permanentă hristologia trinitară, adică Taina lui Hristos veșnic unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după Întrupare unit veșnic și

⁷Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 87

⁸Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 88

⁹Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 90

cu umanitatea asumată de El, pentru a fi o teologie mărturisitoare și mereu actuală”¹⁰.

Concluzia acestui studiu dens și foarte bine structurat evidențiază deopotrivă importanța, semnificația și mai ales dimensiunea mărturisitoare a teologiei, ultima integrând teologia în sfera mai largă a misiunii Bisericii: „Teologia ca mărturisire și știință a Tainei mântuirii în Hristos, Logosul Creator și Mântuitor constituie baza elaborării unei teologii a istoriei, în care să se arate că întreaga istorie a omenirii este o istorie a mântuirii în Hristos, Iisus Hristos fiind ținta istoriei împlinirii și desăvârșirii omului și a întregii creații”¹¹.

b. În cadrul celui de-al doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București în zilele de 22-23 mai 2008, cu tema „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, părintele profesor Valer Bel a prezentat referatul intitulat „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice”. Punctul de pornire al excursului teologic îl constituie întreita fidelitate și responsabilitate a teologiei: „a) față de Tradiția apostolică, b) față de generația actuală de credincioși și c) față de viitorul eshatologic al lumii, îndrumând pe credincioși spre împlinirea și desăvârșirea (îndumnezeirea) lor în Împărăția lui Dumnezeu”¹². Această idee preluată din Dogmatica părintelui Stăniloae este adâncită și apoi aplicată la realitatea lumii contemporane, ale cărei probleme majore trebuie să fie permanent în vizorul teologiei ortodoxe. În caz contrar teologia poate deveni inefficientă, ruptă de realitate, fără o dimensiune misionară, prin care să se afirme caracterul ei eclezial și finalitatea mărturisitoare.

¹⁰Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 92

¹¹Pr. prof. dr. Valer Bel, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, p. 94

¹²Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*, în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, Al doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, București, 22-23 mai 2008, Editura SIGMA, București, 2009, p. 227

Noutatea sau specificul acestui studiu provine în primul rând din modul în care este definită baza biblică a teologiei dogmatice. Așa cum se cunoaște în teologia românească de astăzi sunt discuții între teologii dogmatisti și cei bibliști cu privire la modul în care teologia dogmatică este raportată la tezaurul scripturistic; cei din-tâi consideră că hermeneutica biblică ortodoxă contemporană nu este total fidelă interpretării Sfintei Scripturi de către Sfinții Părinți răsăriteni, lăsându-se influențată de hermeneutica protestantă și de perspectiva istoricistă a teologiei protestante; teologii bibliști sunt de părere că „studiile sistematice moderne recurg mult mai puțin la textul biblic decât o făceau Părinții Bisericii”¹³.

Părintele profesor Bel determină cu precizie modul în care trebuie să se raporteze dogmatica la textul revelat biblic: „Caracterul istoric al Revelației și deci al Sfintei Scripturi, ca document istoric, reclamă cercetarea ei după toate metodele și exigențele hermeneuticii. (...) Hermeneutica poate da însă o interpretare corectă din punct de vedere gramatical sau istoric textului, dar să piardă din vedere tocmai sensul esențial al lui, pentru că Sfânta Scriptură are o structură teandrică, este rezultatul lucrării Duhului Sfânt și a hagiografului. De aceea rezultatele hermeneuticii sau ale cercetării teologice trebuie să se încadreze în învățătura de totdeauna a Bisericii. Numai împlinind aceste două exigențe, Scriptura este baza teologiei dogmatice și teologia dogmatică rămâne fidelă Tradiției apostolice”¹⁴.

Un mod complementar al asumării Sfintei Scripturi de către teologii dogmatisti, la fel de necesar ca și cel dintâi îl constituie modul personalist-hristocentric de abordare, prin intermediul căruia accentul este pus în primul rând pe Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, iar nu pe cuvintele Lui interpretate rupte de context și fără sprijinul Tradiției Apostolice: „Deoarece esența Sfintei Scripturi este Taina lui Hristos veșnic unit cu Tatăl și cu

¹³ Lect. dr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatisti. Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a sec. al XX-lea și începutul sec. al XXI-lea*, p. 56

¹⁴ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice” în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, p. 231

Duhul Sfânt, iar după întrupare, unit veșnic cu oamenii, rezultatul interpretării Sfintei Scripturi trebuie să fie explicitarea planului lui Dumnezeu de mântuire și de îndumnezeire a lumii în Hristos. Această interpretare a Scripturii a făcut-o însuși Iisus Hristos cel înviat când a dat Vechiului Testament o interpretare hristocentrică esențială, explicând ucenicilor Luca și Cleopa în drum spre Emaus, locurile din Lege, Proroci și Psalmi care vorbesc despre El însuși (Luca 24, 27)”¹⁵.

În ceea ce privește baza patristică a teologiei dogmatice, urmând părintelui profesor Stăniloae și părintelui profesor Dumitru Popescu, părintele profesor Valer Bel consideră că trebuie în primul rând subliniată fidelitatea cu care sfinții Părinți au primit și au transmis prin intermediul Bisericii chipul evanghelic al lui Hristos, mărturisit de Tradiția Apostolică. În acest sens el precizează: „Dacă Biserica Ortodoxă păstrează peste veacuri chipul lui Hristos așa cum a fost văzut și mărturisit de Apostoli, aceasta se datorează Sfintei Tradiții. Căci Tradiția apostolică se continuă până astăzi în Biserică, ea fiind mijlocul prin care se păstrează și se transmite de la o generație la alta credința pe care a primit-o de la Apostoli și prin care Biserica asigură interpretarea corectă a Sfintei Scripturi în lumina lui Hristos”¹⁶.

În contextul raportării Teologiei dogmatice la Tradiția apostolică și la contribuțiile fundamentale ale Sfinților Părinți, părintele profesor Bel determină și specificul metodei de cercetare al acestei discipline teologice: „Metoda Teologiei dogmatice va ține de aspectul dinamic al Tradiției bisericești, adică de expunerea conținutului Revelației sau al credinței creștine în relație directă cu viața oamenilor din timpurile noastre pentru a o face accesibilă și a ajuta misiunea Bisericii. Această expunere se va face în congenialitate cu tradiția patristică, prelungită și raportată astfel la contextul cultural, științific și la aspirațiile oamenilor din con-

¹⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice” în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, p. 231-232

¹⁶ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice” în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, p. 232

temporaneitate”¹⁷. Așadar metoda de cercetare în dogmatica ortodoxă trebuie să fie ambivalentă: să se înscrie cu fidelitate pe linia de gândire a Sfinților Părinți, cei care rămân până astăzi cei mai calificați interpreți ai textului biblic revelat și ai Tradiției Apostolice, iar pe de altă parte să se deschidă noilor realități culturale și spirituale ale creștinismului contemporan, încadrându-se în aria mai largă a misiunii Bisericii Ortodoxe.

O altă contribuție majoră a teologiei părintelui profesor Bel o reprezintă evidențierea dimensiunii liturgice a Teologiei dogmatice, continuând linia inaugurată de părintele Stăniloae și de P. F. Părinte Patriarh Daniel, încă din perioada când era Mitropolitul Moldovei și Bucovinei. În acest sens el justifică importanța redescoperirii relației interioare dintre dogmă, cult și spiritualitate, specifică doar Bisericii și teologiei ortodoxe, relație care protejează dogmatica de spiritul secular contemporan, iar cultul și spiritualitatea de influențe sau înțelegeri pietist-fundamentaliste. Iată cum se exprimă părintele profesor Bel: „Teologia ca explicitare a tainei mântuirii în Hristos este și trebuie să fie conformă cu esența spiritualității liturgice și filocalice a Bisericii, deoarece viața lui Hristos comunicată prin Duhul Sfânt este conținutul esențial al întregii vieți liturgice, sacramentale și duhovnicești a Bisericii. (...) Actul liturgic are la bază actul de credință, viața cultică a Bisericii este o celebrare sacramentală a credinței. Slujbele cele mai populare nu sunt altceva decât o dogmatică doxologică”¹⁸. Relația de interdependență dintre învățătura de credință, Sf. Liturghie și spiritualitatea ortodoxă este de natură să asigure păstrarea adevăratului chip evanghelic al lui Hristos nedespărțit de trăirea corectă a relației sacramentale cu Hristos prin Sfintele Taine și prin efortul ascetic al fiecărui credincios și al tuturor laolaltă în comuniunea Bisericii.

Ultima dimensiune a Teologiei dogmatice din perspectiva gândirii teologice a părintelui profesor Bel, evidențiată în cuprinsul

¹⁷ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice” în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, p. 234

¹⁸ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice” în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, p. 234-235

acestui studiu, o constituie dimensiunea contemporană, care are la bază distincția palamită dintre ființa divină și energiile divine veșnice și necreate, prin intermediul celor din urmă credincioșii având acces direct la procesul mântuirii și al îndumnezeirii. Inspirându-se din contribuția excepțională și unică a dascălului său de teologie, l-am numit pe părintele Stăniloae pe care l-a avut îndrumător la cursurile de doctorat, părintele profesor Bel, fundamentând pe teologia prezenței lui Dumnezeu în istorie dimensiunea contemporană a teologiei dogmatice, o definește în următorii termeni: „Teologia dogmatică trebuie să pună credința creștină în relație directă cu aspirațiile cele mai profunde ale omului, în general, și cu problemele majore ale lumii contemporane, pentru a face accesibil cuvântul lui Dumnezeu și a promova misiunea Bisericii”¹⁹. Tocmai de aici provine noutatea permanentă a mesajului evanghelic, pe care Biserica știe să-l „îmbrace” în haina culturii contemporane, fără să trădeze conținutul său revelat, dar oferindu-l prin învățătura de credință pe care ierarhii și preoții o propoveduiesc credincioșilor.

c. Cel de-al treilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, desfășurat la Cluj-Napoca în intervalul 25-26 mai 2010, în organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai, a avut ca temă centrală „Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii”. Tema a fost stabilită la întrunirea anterioară, de la București, la propunerea părintelui profesor Bel, ale cărui preocupări de racordare a dogmaticii ortodoxe la misiunea Bisericii și de definirea clară a unei dimensiuni mărturisitoare a teologiei ortodoxe sunt bine-cunoscute²⁰. În cuvântul-înainte al volumului acestui colocviu, părintele Bel ține să precizeze în ce constă actualitatea temei, pe care teologii dogmatiști români au analizat-o prin intermediul referatelor prezentate: „Actualitatea

¹⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, „Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice” în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică”, p. 237

²⁰ Cf. Lect. dr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatiști. Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a sec. al XX-lea și începutul sec. al XXI-lea*, pp. 373-375

acestei teme rezidă în însăși sarcina teologiei care are ca scop, așa cum preciza Părintele Dumitru Stăniloae, explicarea și aprofundarea neconținută a planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos în contextul lumii în care se face. Teologia își îndeplinește această funcție misionară numai dacă este apostolică, precum Biserica; ancorată ferm în Tradiția apostolică și o neconținută mărturisire a lui Hristos; contemporană cu fiecare generație, pentru a face accesibil mesajul mântuirii oamenilor în Hristos, în contextul timpului respectiv și profetic-eschatologică, descoperind eschatologia realizată în Hristos, care este și adevărul viitor al omenirii”²¹. Recursul la Părintele Stăniloae este frecvent în opera părintelui profesor Bel, care, chiar atunci când nu își propune în mod direct, explică propriile opinii teologice prin raportare și cu întemeiere în gândirea teologică a marelui teolog român. Pe această cale se dovedește a fi un exeget calificat al teologiei Părintelui Stăniloae, evidențiind cu fiecare prilej dimensiunea sa mărturisitoare.

Contribuția teologică a părintelui profesor Bel la lucrările acestui colocviu a fost intitulată „Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea și sfințenia vieții” iar în cuprinsul ei autorul își propune să demonstreze că mărturia creștină a adevărului revelat al credinței sau a dogmei poate și trebuie făcută în modul cel mai eficient prin creșterea calității vieții creștine autentice, adică prin sfințirea neconținută a vieții. Această particularitate a mărturiei creștin-ortodoxe trimite la specificul spiritualității ortodoxe, exprimat foarte plastic printr-un aforism patristic: „Cuvântului i se poate opune alt cuvânt; faptelor însă nu”, adică mărturia unei vieți de sfințenie este superioară mărturiei prin cuvânt și tocmai de aceea cea de-a doua trebuie mereu confirmată prin cea dintâi.

În sprijinul afirmării relației dintre revelația divină, dogma Bisericii și mărturia creștină părintele profesor Bel aduce în discuție modelul din zorii creștinismului, care își păstrează până astăzi actualitatea: „În Biserica primară exista preocuparea stăruitoare pentru transmiterea dreptei credințe și pentru păstrarea unității

²¹ „Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii”. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010, Editura RENĂȘTEREA, Cluj-Napoca, 2011, Cuvânt înainte, p.10

învățăturii de credință, cu conștiința că unitatea trupului lui Hristos este menținută și asigurată prin mărturisirea, trăirea și transmiterea credinței în conformitate cu Revelația desăvârșită în Iisus Hristos (1 *Cor.* 1, 10-13)²². Între păstrarea învățăturii de credință propoveduită de Sfinții Apostoli și de urmașii lor pe baza Revelației divine supranaturale și trăirea integrală a acestei învățăturii era, așadar o relație indisolubilă, ce avea ca efect direct mărturisirea credinței înaintea păgânilor, în scopul convertirii lor.

Un alt punct de sprijin în elucidarea relației dintre conținutul revelației, exprimat prin dogmă și asimilarea acestui conținut prin propoveduirea și prin Tainele Bisericii îl reprezintă înțelegerea corectă a raportului dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Biserică. Numai în măsura în care acest raport este bine definit, așa cum se întâmplă în teologia ortodoxă recentă, cu referire directă la Persoana și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos, el poate exprima interdependența dintre cele trei moduri prin care credinciosul primește și experimentează viața dumnezeiască împărtășită prin Duhul Sfânt umanității răscumpărate. „Așadar, afirmă părintele Profesor Bel, Biserica, Scriptura și Tradiția se află într-un raport intim de tip intern, susținându-se reciproc și excluzând orice ierarhizare a lor. Numai în această unitate inextricabilă ele slujesc transmiterii adevărului Revelației și comuniunii depline a credincioșilor cu Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt. Biserica apare înaintea Scripturii dar ea rămâne pentru totdeauna legată de mărturia originală a Revelației fixată în Sfânta Scriptură, pe care o interpretează din perspectiva Tradiției, care este viața Bisericii cu Hristos în Duhul Sfânt”²³.

În ceea ce privește viața creștină prin care membri Bisericii sunt chemați să dea mărturie despre modul în care cred și mărturisesc credința, părintele profesor Bel consideră că aceasta se definește prin trei coordonate și anume: comunitatea mărturisitoare, spiri-

²² Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea vieții*, în vol. „*Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii*”. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010, Editura RENAȘTEREA, Cluj-Napoca, 2011, p.30

²³ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea vieții*, p.37

tualitatea autentică și așteptarea eshatologică. Prima coordonată are la bază concepția potrivit căreia „Biserica creștină se menține în starea ei de comunitate prin mărturisirea aceleiași credințe, comuniunea euharistică, slujirea reciprocă și solidaritate. Forma cea mai concretă și proprie a acestei comuniuni este Sfânta Liturghie, care presupune o mărturisire și o rugăciune comună, o ofrandă comună și o împărtășire comună”²⁴. Cu alte cuvinte dacă se pierde sau slăbește centralitatea Sfintei Liturghii, prin care Hristos însuși este prezent și lucrător prin Duhul Sfânt, nu mai poate fi vorba de o apartenență *de facto* la viața comunității, rămânând doar una formală, inevitabil inefficientă. Aici în Sfânta Liturghie credincioșii fac experiența directă nu numai a mărturisirii aceleiași credințe, nu numai împărtășirii din același potir euharistic unificator, ci și a unei adânciri continue a solidarității spirituale, cu consecințe și în planul vieții materiale, adică al într-ajutorării.

La rândul ei spiritualitatea ortodoxă, prin care se câștigă și se consolidează sfințenia vieții, nu trebuie înțeleasă în chip formal, fariseic, ci ca o permanentizare a vieții în Hristos, prin harul Duhului Sfânt. Iată cum se exprimă părintele profesor în acest sens: „Sfânta Scriptură și tradiția Bisericii identifică spiritualitatea creștină cu sfințenia sau curăția inimii. Curăția inimii sau neprihănirea înseamnă a trăi în totală credincioșie față de Dumnezeu, revenirea la simplitate și nevinovăție”²⁵. Prin urmare fidelitatea pe care Dumnezeu o cerea încă din Legea Veche celor credincioși trebuie să devină și mai puternică, mai constantă în Legea Harului, fiindcă oamenii au fost răscumpărați prin Hristos și renăscuți prin Duhul Sfânt.

Cât privește așteptarea eshatologică ea este prezentă constant în Revelația divină, în scrierile Sfinților Părinți și în cult și spiritualitate. Nu întâmplător în pridvorul brâncovenesc, sau pe peretele exterior de apus, prima scenă iconografică ce întâmpină pe credincioși este scena Dreptului Judecător sau a Înfricoșătoarei Judecăți. Cu alte cuvinte membrii Bisericii sunt avertizați de la început că spațiul bisericii nu este limitat la temporalitate, ci prin Hristos se

²⁴ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea vieții*, p.53

²⁵ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea vieții*, p. 57

deschide tainic veșniciei, inaugurată prin Înviere. „Iisus Hristos, afirmă părintele Bel, introduce Împărăția lui Dumnezeu în realitatea temporală și spațială a existenței umane: „iată, împărăția lui Dumnezeu este înălăuntrul vostru” (Luca 17, 21)”²⁶. În Biserică se vestește nu doar Întruparea, Jertfa și Învierea Domnului, ci și a doua Lui venire, care echivalează pentru cei drepți cu intrarea în Împărăția veșnicei comuniuni și iubiri a Preasfintei Treimi.

Studiul se încheie cu o descriere a mărturiei sfinților, ca o exemplificare concretă a mărturiei prin sfințenia vieții, cu siguranță cea mai necesară și mai convingătoare ce poate fi dată în timpurile noastre, în care societatea creștină este afectată de secularism, consumism și individualism. Iată de ce „misiunea este eficientă mai ales atunci când puterea Duhului Sfânt radiază din cel care îl propoveduiește pe Hristos. Această putere luminează neîmpiedicat prin cuvântul acestuia fiind o confirmare a lucrării Duhului Sfânt în el și prin el. Aceasta are loc atunci când propoveduitorul întruchipează în viața lui adevărul lui Hristos, pentru că Duhul Sfânt este legat de adevăr, adică de Dumnezeu care S-a întrupat în Iisus Hristos”²⁷.

d. Al patrulea Colocviu Național de Teologie Dogmatică s-a desfășurat în organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Ovidius” din Constanța, în intervalul 4-6 septembrie 2012, având ca temă „Constituția sacramentală a Bisericii”.

Referatul care a fost prezentat de părintele profesor Valer Bel s-a intitulat „Tainele-modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor” și a reprezentat o contribuție substanțială la precizarea teologiei Sfințelor Taine din punct de vedere hristologic. Cele șapte subcapitole ale studiului sunt tot atâtea trepte de parcurs de către cititor pentru a pătrunde viziunea ortodoxă a teologiei sacramentale, concepută și exprimată într-o manieră personalist-comunitară foarte clară și în același timp profundă.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea vieții*, p. 58

²⁷ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea vieții*, p. 60

Excursul dogmatic pornește de la definirea noțiunii de Taină, care comportă două sensuri distincte, dar complementare: primul se referă la actele Revelației divine, care nu pot fi exprimate pe deplin la nivel catafatic, ci dețin o puternică dimensiune apofatică, ca de altfel și întreaga iconomie a mântuirii; cel de-al doilea, la acțiunea Bisericii de a împărtăși harul mântuitor prin preot într-o exprimare liturgică. În acest ultim sens „Tainele, în număr de șapte, sunt modalități de trecere a vieții lui Hristos, Cel răstignit și înviat, în viața credincioșilor, în momentele fundamentale ale vieții lor, pentru a-i ridica și susține pe calea Împărăției lui Dumnezeu. În fiecare dintre Tainele Bisericii, aceeași taină unică a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment concret al existenței umane; aceeași prezență mântuitoare a lui Hristos este împărtășită prin Duhul Sfânt în toate Tainele Bisericii, în funcție însă de necesitățile din momentele principale ale vieții primitivilor”²⁸. Discernem dintru început abordarea personalistă a Sfintelor Taine, accentul fiind pus pe viața lui Hristos, deci pe prezența Lui tainică în lucrarea sacramentală și implicit în constituția Bisericii. Este complet depășită maniera scolastică în care era tratată nu demult teologia Tainelor, în care viziunea teologică era una mai mult substanțialistă și mai puțin personalistă și dinamică.

În ceea ce privește baza creațională a Tainelor autorul urmează linia trasată de Părintele Dumitru Stăniloae, cel care în Dogmatica sa a evidențiat pentru prima dată că Dumnezeu lucrează nemijlocit în cadrul creației, „în vederea spiritualizării și transfigurării ei în perspectivă eshatologică”²⁹.

Alte două fundamente ale Sfintelor Taine, cel hristologic și cel eclesiologic, sunt aprofundate de părintele profesor Bel pe aceeași linie personalistă. Cel dintâi este prezentat prin raportare directă la Logosul divin Creator, Care prin întrupare devine Logos divin Mântuitor, pentru ca în Sine să se unească desăvârșit și definitiv Dumnezeu cu omul, făptura Sa. Din Taina unirii ipostatice derivă

²⁸ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, în vol. „Constituția sacramentală a Bisericii.” Al IV-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Editura Vasiliana, Iași, 2014, p. 404

²⁹ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 405

posibilitatea tuturor Tainelor, adică teologia întrupării servește ca bază teologiei sacramentale, fără excluderea răscumpărării și a învierii Domnului. Cât privește fundamentul eclesial al Tainelor el este indisolubil legat de cel hristologic, relația dintre ele fiind descrisă în următorii termeni: „Taina Bisericii este strâns legată de Taina lui Hristos, ea este extensiunea Tainei lui Hristos. Hristos este Capul real sau Ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie și o susține, imprimând continuu viața Lui în oameni sau în membri ei, ca să-i înalțe la comuniunea de viață și iubire veșnică a Sfintei Treimi”³⁰.

Un pas mai departe îl face părintele profesor Bel în elucidarea tuturor aspectelor teologiei sacramentale prin definirea Sfintelor Taine drept modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor și a credincioșilor lui Dumnezeu, cum este indicat deja în titlul referatului. Pe această cale se evidențiază calitatea Tainelor Bisericii de a prilejui întâlnirea cea mai intimă între Hristos Domnul și Mântuitorul și credincioși, pentru ca El să le împărtășească în modul cel mai direct conținutul vieții Sale divino-umane, trecându-i, după spusele sf. Nicolae Cabasila, prin tot ce a trecut El ca om. Prin reafirmarea calității Sfintelor Taine de modalități sau momente de întâlnire tainică dar reală a credinciosului cu Hristos se pune în relief „convertirea istoriei personale a creștinului în istoria vieții lui Hristos. Aceasta are loc prin unirea sau comuniunea lui Hristos Cel răstignit și înviat cu oamenii care cred în El pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia împreună cu El”³¹. În acest context autorul remarcă, nu fără îndreptățire, corespondența dintre etapele vieții lui Hristos (mântuirea universală) și cele ale vieții în Hristos (mântuirea personală), realizată în Sfintele Taine³².

O contribuție personală a părintelui profesor Valer Bel în dezvoltarea dimensiunii hristice a teologiei Tainelor o reprezintă accentul pus pe integralitatea persoanei umane în primirea ha-

³⁰ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 407

³¹ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 408

³² Cf. Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 408-409

rului mântuitor, din firea umană îndumnezeită și transfigurată a Fiului lui Dumnezeu întrupat: „Această putere nevăzută a Dumnezeirii lui Hristos se comunică, prin lucrarea Tainelor omului, în realitatea lui concretă, sufletului și trupului, fiindcă firea umană a lui Hristos, pnevmatizată și îndumnezeită, a rămas fire umană și are menirea să transfigureze omul în totalitatea ființei lui. Haina luminoasă adusă de Hristos este nu numai a sufletului, ci și a trupului”³³. Firea umană, așa cum mărturisește Biserica, a fost integral asumată și tot integral restaurată, reconfigurată și revigorată în Ipostasul veșnic al Fiului lui Dumnezeu și de aceea este necesar ca hristologia ortodoxă actuală să adâncească mereu această taină, pentru a stăvili tendințele neognostice moderne de infirmare a valorii trupului uman. Numai întrucât firea și persoana umană se împărtășesc integral de harul sfințitor al Duhului Sfânt, se poate afirma începutul efectiv al transfigurării și al îndumnezeirii omului, care se vor desăvârși deplin în Împărăția cerurilor.

În partea finală a studiului său părintele profesor Valer Bel analizează și evaluează raportul personal dintre Hristos, săvârșitorul nevăzut al Tainelor și preot, care nu poate fi conceput juridic ca în teologia catolică, ci duhovnicesc: „Săvârșitorul Tainei participă la preoția lui Hristos, în Biserică, adică lucrează în numele Lui, după ritualul stabilit de Biserică. De aceea el trebuie să afirme clar că Taina este lucrarea și darul gratuit al lui Dumnezeu și că se află în continuitate cu Biserica apostolică, prin credință și preoție”³⁴. Preotul are datorie să-L facă în persoana sa străveziu pe Hristos, pentru a-l lega pe credincios de persoana Lui. Iată de ce „credinciosul are, în relația cu preotul, atât un „tu” vizibil, omenesc, ca intermediar central al comuniunii cu cei care cred în Hristos, cât și un „tu” care îi prilejuiește trăirea relației cu Hristos. (...) Datoria preotului este aceea de a face pe Hristos cu atât mai transparent prin viața lui proprie cu cât răspunderea lui față de Hristos îl face să se predea mai mult în această misiune, smerindu-se pe

³³ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 410

³⁴ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 412

sine”³⁵. Dăruirii de Sine a lui Hristos Domnul prin Sfintele Taine trebuie să-i urmeze, după modelul și din puterea Lui, dăruirea de sine a credincioșilor lui Dumnezeu dar și aproapelui, în spațiul sfânt al Bisericii.

e. Cel de-al cincilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică a avut loc la Sibiu în perioada 13-14 mai 2014, fiind organizat de Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga”. Tema dezbătută în cadrul lucrărilor acestui colocviu a fost: „Darul unității Bisericii și a lumii. Implicații teologico-dogmatice și culturale”.

Părintele profesor Valer Bel a prezentat referatul intitulat „Biserica și unitatea ei ca dar și misiune” în cuprinsul căruia a dezvoltat concepția ortodoxă despre unitatea Bisericii, acest prim atribut al ei reprezentând atât darul Duhului Sfânt prin întemeierea ei în Ziua Cincizecimii, cât și vocația sa principală, dat fiind rolul unificator al Bisericii, în primul rând față de cei pe care îi are drept membri, cât și față de întreaga lume, în cuprinsul căreia trebuie să se extindă lucrarea sa unificatoare.

Prin raportarea Bisericii din primul moment la extinderea răscumpărării la toți cei ce cred și se unesc sacramental cu Hristos Domnul, ea se vădește a fi un dar făcut omenirii de către Sfânta Treime, care inaugurează dar și prefigurează tainic Împărăția lui Dumnezeu. De aceea suntem îndreptățiți să afirmăm din punct de vedere dogmatic că unitatea Bisericii are concomitent două surse: unitatea teandrică a Persoanei Fiului lui Dumnezeu întrupat și unitatea perihoretică a Preasfintei Treimi. Părintele profesor Valer Bel descrie astfel structura trinitară și constituția teandrică a Bisericii: „Fiul lui Dumnezeu și Sfântul Duh, ca Persoane dumnezeiești, coboară de pe planul transcendent al Sfintei Treimi pe cel imanent al creației, prin energiile necreate, ca să-i înalțe pe credincioși la viața veșnică a Sfintei Treimi.(...) În ziua Cincizecimii Sfântul Duh a coborât peste fiecare Apostol în parte și peste toți împreună pentru a scoate în evidență modelul comu-

³⁵ Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor*, p. 413

niunii trinitare, care ține împreună diversitatea persoanelor cu unitatea naturii divine, în lumina ontologiei iubirii, cu caracter relațional”³⁶.

Pentru a fundamenta reflectarea la nivelul Bisericii a structurii trinitare divine, autorul nostru se inspiră din opera Părintelui Stăniloae și din cea a lui George Florovski, afirmând că „întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt, Biserica este participare la viața lui Dumnezeu-Sfânta Treime. Ea este comuniunea Sfintei Treimi cu credincioșii, după modelul comuniunii Sfintei Treimi, în iubirea căreia sunt ridicați aceștia, după cuvintele Mântuitorului, Care se roagă: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu m-ai trimis” (*Ioan*, 17, 21). Această comuniune se realizează deja, în parte, în această lume și în mod desăvârșit în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. De aceea Biserica are o structură trinitară, o constituție teandrică și o dimensiune eshatologică”³⁷.

Dacă unitatea Preasfintei Treimi este modelul fundamental al unității Bisericii și în același timp sursă de putere dumnezeiască, necesară Bisericii pentru a-și menține darul unității, a doua sursă de putere este însuși Mântuitorul, în calitate de Cap al Bisericii. Părintele profesor Bel descrie aceasta în modul următor: „În baza Ipostasului Său divin și a stării Sale de jertfă/dăruire permanentă, Hristos vrea și poate să-i adune pe toți cei ce cred în El, extinzându-Se în ei prin Duhul Sfânt, Care le imprimă aceeași dispoziție de jertfă/dăruire din omenitatea lui Hristos. Prin aceasta se sădește și în ei sfințirea și începutul învierii, aflate în Hristos, sfințire și început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos”³⁸. Demn de reținut este și faptul că Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos este Cel care ne imprimă elanul spre unirea cu Dumnezeu dar și întreolaltă, El fiind și în plan immanent Duhul comuniunii, așa cum

³⁶ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, în vol. „Darul unității Bisericii și a lumii. Implicații teologico-dogmatice și culturale”. Al V-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Editura ASTRA Museum/ ANDREIANA, Sibiu, 2015, p.101

³⁷ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, p. 102

³⁸ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, p. 102

este din veci în plan transcendent și necreat, Duhul comuniunii treimice. Tocmai de aceea Sfinții Părinți au simțit nevoia să exprime în mod plastic iubirea Tatălui față de omenire sub forma celor două „brațe” ale Tatălui, Fiul și Duhul Sfânt, prin Care îi îmbrățișează pe oameni!

Un alt element de natură hristologică pe care îl aduce în discuție părintele profesor Bel este calitatea de Pantocrator pe care Logosul divin Creator o deține și după întrupare, concomitent cu calitatea de Logos divin Mântuitor. Aceasta explică o altă dimensiune hristică a unității Bisericii, pe lângă cea de Cap sau Conducător nevăzut al ei³⁹.

Apelativul paulin acordat Bisericii de „Trup al lui Hristos” demonstrează la rândul său, tot din perspectivă hristică unitatea Bisericii, izvorâtă din unitatea Persoanei Mântuitorului Hristos. „Dacă alte analogii au un sens mai mult simbolic, conceptul de „Trup al lui Hristos” are un sens realist și exprimă cel mai bine raportul dintre Hristos și Biserica Sa. Căci Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Capul Bisericii, Care plinește Biserica-Trupul Său. (...) Hristos cel răstignit, înviat și înălțat ne atrage în jertfa și învierea Sa. Prin aceasta ne dă puterea să murim păcatului și ne face părtași vieții și învierii Sale. Viața specifică a Bisericii ca Trup al lui Hristos constă prin urmare în participarea la viața Domnului Celui care pătimește și a Celui preamărit, viață ce se realizează prin credință și Botez și se desăvârșește în Sfânta Euharistie”⁴⁰. Pe de altă parte se poate spune că puterea unificatoare a Duhului Sfânt imprimă o mișcare de convergență a mădularelor Bisericii, care crește și pe măsura efortului lor ascetic de dăruire reciprocă, dar poate și să descrească atunci când viața de sfințenie a membrilor Bisericii scade.

Partea finală a studiului părintelui profesor Bel coincide cu însăși tema, fiind evaluată în mod argumentat modalitatea prin care unitatea Bisericii este concomitent dar și misiune. Pentru început este evidențiată intercondiționarea a celor patru attribute ale Bisericii, ele susținându-se reciproc și asigurând Bisericii mersul

³⁹ Cf. Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, p. 103

⁴⁰ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, p. 106

înainte, fidelitatea față de Revelație și angajarea misionară. Pentru a sublinia calitatea de dar a unității Bisericii, autorul face câteva precizări extrem de importante: „Unitatea Bisericii nu este de ordin juridic, instituțional, ci se manifestă ca *unitate de viață în același Hristos*. Iar aceasta ține de constituția teandrică a Bisericii ca Trup al lui Hristos. Hristos Se extinde cu Trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și de a lui Dumnezeu Tatăl față de El. Această unitate în iubirea lui Dumnezeu constituie esența însăși a Bisericii”⁴¹.

În ceea ce privește dimensiunea misionară a unității Bisericii, cele trei aspecte pe care părintele profesor le propune pentru a o defini sunt următoarele: „Datoria de a păstra, mărturisi și propovădui credința dogmatică în Hristos Mântuitorul, Unul din Sfânta Treime, devenit om, răstignit și înviat, arvune și garanția învierii noastre; efortul de a menține și întări continuu comuniunea cu Hristos prin împărtășirea de El în Sfintele Taine și printr-o viață ce se străduiește să moară față de păcat, să progreseze în virtute spre experimentarea arvunei învierii în suflet, precum și ca efort de a spori comuniunea și iubirea întreolaltă; efortul Bisericilor locale de a se menține și spori în unitatea Bisericii universale”⁴². Toate aceste aspecte sunt solidare între ele, demonstrând o viziune completă și complexă asupra atributului unității Bisericii, pe care teologia ortodoxă actuală o afirmă cu toată tăria, opusă fundamental unei viziuni juridice reduționiste sau unei viziuni idealiste, care proiectează unitatea Bisericii doar în eshaton.

Contribuția părintelui profesor Valer Bel la aprofundarea temei acestui colocviu a fost una esențială, definitorie și cu profunde implicații teologice și duhovnicești. Aspectele dogmatice centrale ale eclesiologiei s-au interferat cu cele ale misiunii Bisericii, rezultând o sinteză originală, creatoare și cu profunde implicații pentru învățătura de credință a Bisericii, cât și pentru misiunea ei actuală.

⁴¹ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, p. 109

⁴² Pr. prof. dr. Valer Bel, *Biserica și unitatea ei ca dar și misiune*, p. 110

Concluzii. Contribuția teologiei dogmatice elaborată de părintele profesor Valer Bel este doar în mică măsură ilustrată de studiile pe care le-am prezentat și analizat mai sus; cu toate acestea considerăm această contribuție ca fiind ilustrată elocvent, cititorul putând descifra dimensiunile fundamentale ale acestei teologii. Considerăm că aportul părintelui profesor la desfășurarea Colocviilor Naționale de Teologie Dogmatică a fost unul substanțial, promovând o teologie creativă dar în același timp fidelă tradiției ortodoxe românești. În cadrul discuțiilor teologice, care au avut loc la aceste colocvii opiniile sale au fost receptate cu interes, datorită echilibrului ce le caracterizează, argumentelor solide de factură biblică sau patristică, coerenței logice și ancorării lor în contemporaneitate.

În deplină consonanță cu studiile elaborate pentru Colocviile Naționale de Dogmatică Ortodoxă sunt și referatele tot atât de substanțiale și elocvente pe care le-a prezentat în cadrul Colocviilor Internaționale, organizate de Asociația Internațională a Dogmațiștilor Ortodocși și care ar merita un studiu aparte.

Doresc de asemenea să remarc, în calitate de coordonator, contribuția remarcabilă pe care părintele profesor Bel a avut-o la redactarea primului volum de Teologie Dogmatică Ortodoxă, în curs de apariție, în cadrul căruia a aprofundat și explicat învățătura de credință despre Sfânta Treime.

Specificul contribuției sale teologice, așa după cum s-a putut remarca, nu poate fi redus la aspectul dogmatic, ce rămâne totuși central și definitoriu, ci trebuie extins la aspectul interdisciplinar dogmatic-misiologic, care oferă o deschidere mult mai amplă decât în mod obișnuit pentru un dogmatist, iar pe de altă parte deține un beneficiu deosebit în sensul ancorării mai directe a învățăturii de credință în viața și misiunea Bisericii Ortodoxe Române.

Părintele profesor universitar dr. Valer Bel poate fi considerat în mod îndreptățit un exponent strălucit al teologiei dogmatice ortodoxe române contemporane, care fructifică în mod extrem de eficient gândirea înaintașilor, în mod deosebit a Părintelui Stăniloae, o articulează creator în corpul doctrinei Bisericii, o transmite discipolilor săi într-o manieră concomitent logică și duhovnicească.

că, într-un limbaj cultural adecvat epocii pe care o traversăm și o încorporează genial în tezaurul misiunii ortodoxe.

La ceas aniversar îi urăm multă putere de muncă, în deplină sănătate, noi realizări în câmpul dogmaticii și al teologiei misiunii, satisfacții depline din partea ucenicilor numeroși și valoroși pe care i-a pregătit și câți mai mulți cititori avizați ai operelor sale teologice!

Teologia Dogmatică Ortodoxă în perspectivă misionară. Contribuția părintelui profesor Valer Bel

Pr. prof. univ. dr. CRISTINEL IOJA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad*

DOGMATICA ORTODOXĂ ÎN TEOLOGIA ROMÂNEASCĂ de la începutul secolului al XXI-lea este reprezentată de câteva nume de referință. Printre acestea este și numele părintelui profesor Valer Bel, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Prezență agreabilă, deschisă spre celălalt, așezat în slujirea teologiei cu multă pasiune și dedicare, implicat în dezvoltarea disciplinelor academice și nelipsit de la marile întruniri și manifestări științifice din cadrul Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, părintele Valer Bel imprimă o linie de lumină în teologia ortodoxă românească de la sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea. Format sub îndrumarea marilor dogmatisti români preoții profesori Dumitru Stăniloae, Dumitru Popescu, Ioan Ică sn. și Ion Bria, părintele Bel asumă în demersul teologic aspecte complementare ale gândirii celor patru teologi amintiți.

Aria de cercetare în care părintele Bel aduce contribuții semnificative pentru dezvoltarea teologiei ortodoxe este *Teologia Dogmatică*, *Misiologia* și *Ecumenismul*, depășind atât cercul închis al manualelor de specialitate, cât și influențele și modelele apusene din teologia ortodoxă. Acest proces de decantare al teologiei s-a

întins pe o perioadă de zeci de ani, timp în care este angajat, nu doar în aprofundarea teologiei, ci și în reprezentarea acesteia la nivel academic, prin diversele funcții administrative la nivelul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca, și la nivel ecumenic, prin participarea la diferite întruniri inter-creștine. Participă cu referate la manifestări și întruniri științifice internaționale și în cadrul unor comisii de dialog bilateral-ecumenic, precum și la cursuri universitare: Strasbourg (Franța, 1981), Minsk (Biелarus, 1989), Heidelberg (Germania, 1992), Graz (Austria, 1993), Selbitz (Germania, 1995), Heidelberg (Germania, 1999), Herruhut (Germania, 2000), Heidelberg (Germania, 2001), Helsinki (Finlanda, 2001), Paris (Franța, 2003), Paris (Franța, 2004), Viena (Austria, 2005), Eisenach (Germania, 2006), München (Germania, 2007) s.a.

Opera teologică este întinsă, complexă și actuală prin abordările pe care le conține. Citind cu atenție contribuțiile teologice ale părintelui Bel, putem identifica câteva coordonate esențiale: 1) centrarea demersului teologic în gândirea Părinților Bisericii și în gândirea teologilor din cadrul sintezei neopatractice, fără a nesocoti valoarea Scripturii; 2) afirmarea unității dintre dogmă-spirituualitate-cult-misiune-comunitate mărturisitoare în contextul secularizării și globalizării lumii; 3) afirmarea dimensiunii misionare și apologetice a Dogmaticii Ortodoxe. Dincolo de aceste teme cuprinzătoare, părintele Bel tratează în special problema eclesiologiei în perspectivă intercreștină, a triadologiei și a hristologiei.

Construcția operei teologice este fundamentată pe Revelația dumnezeiască prezentă în Biserică. Totodată, ea se bazează pe gândirea patristică și filocalică, pe contribuțiile teologilor din secolul al XX-lea. Face apel, în special, la teologii ortodocși D. Stăniloae, G. Florovsky, P. Evdokimov, V. Lossky, J. Meyendorff, N. Nissiotis, I. Zizioulas, teologii romano-catolici K Rahner, Y. Congar, H. Küng, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, teologii evanghelici-protestanți P. Brunner, W. Pannenberg, J. Moltmann, G. Ebeling, E. Kinder, H. Thieicke s.a.

În acest studiu dorim să ne oprim asupra perspectivei misionare și apologetice pe care părintele profesor Valer Bel o imprimă Dogmaticii Ortodoxe, precum și asupra perspectivei biblice, liturgice și

filocalice pe care o descoperim în gândirea sa. Aceste perspective evidențiază preocuparea părintelui pentru afirmarea teologiei ortodoxe în context, pentru unitatea, înnoirea și slujirea teologiei ca teologie a Bisericii. Ca și alți teologi ortodocși, conștientizează consecințele nefaste ale abstractismului în teologie și ale închiderii teologiei față de social și față de viața concretă și experimentală a Bisericii. În acest sens, relaționează strâns dogma Bisericii cu misiunea, cu apologia și mărturisirea lui Hristos în contextul unei lumi secularizate.

1. Dogmatica Ortodoxă, bazele biblice, patristice și liturgice

Părintele Bel înțelege importanța relaționării dogmei Bisericii cu viața Bisericii, cu experiența și mărturisirea. El urmează dogmaștilor români Dumitru Stăniloae, Ion Bria, Ioan Ică sn., Dumitru Popescu care au afirmat importanța înțelegerii și dezvoltării Dogmaticii Ortodoxe în relație cu textele Scripturii, ale Părinților și cu viața liturgică a Bisericii. De aceea, contribuție substanțială a părintelui Valer Bel la înnoirea teologiei ortodoxe române și în special a Teologiei Dogmatice o constituie relaționarea acesteia cu teologia biblică, patristică și liturgică și cu exigențele ei contemporane. El afirmă baza biblică a Teologiei Dogmatice, baza patristică a Teologiei Dogmatice, dimensiunea liturgică și cea contemporană a Teologiei Dogmatice. În acest sens, explică: „Scriptura, expresia originară a Revelației, scrisă sub inspirația Duhului Sfânt, se constituie în criteriu de autentificare a Revelației, iar Tradiția în mediu de aprofundare autentică și înțelegere duhovnicească a ei. Pe scurt, Scriptura verifică, iar Tradiția interpretează și aprofundează adevărul care se identifică cu Hristos și pe care-l mărturisesc și slujesc împreună.”¹ Totodată, Teologia Dogmatică are și o dimensiune liturgică care vizează dimensiunea doxolo-

¹ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*, în vol. „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică” Al Doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică – București 22-23 mai 2008, Editori Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, și Diac. Drd. Cristian Tufan, Editura Sigma, București, 2008, p. 233.

gică a dogmelor și soteriologia. „Teologia dogmatică va avea și o dimensiune liturgică, ceea ce înseamnă că, pe de o parte, trebuie să se inspire din cultul Bisericii sau din teologia liturgică, iar pe de altă parte va urmări liturghizarea și filocalizarea vieții omului, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Sfânta Liturghie. Căci Liturghia revelează sensul eshatologic al istoriei întregii lumi și conservă elanul istoriei spre finalizarea ei în Hristos. Ea păstrează și în credincioși acest elan (...) Teologia dogmatică va expune conținutul credinței creștine în dimensiunea ei soteriologică și profetic-eschatologică și duhovnicească, arătând că aceasta răspunde și corespunde aspirațiilor celor mai profunde ale ființei umane; deci ca răspuns la întrebările fundamentale ale omului și ale lumii, devansând chiar actualitatea”². Dogmatica Ortodoxă este necesar să fie văzută în relație strânsă cu Liturghia și Filocalia. Aici urmează îndeosebi linia părintelui Dumitru Stăniloae pe care o aplică contextului. Este interesant faptul că, legat de Liturghie, insistă asupra dimensiunii eshatologice și profetice pe care Dogmatica Ortodoxă trebuie să o includă și să o exprime. Prin toate aceste aspecte, observăm efortul depus de părintele Valer Bel pentru afirmarea caracterului unitar și experimental-științific al teologiei. Teologia este pentru el „mărturisire și știință a mântuirii în Hristos” și „contemplarea și mărturisirea tainei lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos”³.

2. Dogmatica Ortodoxă în perspectivă misionară

Este cunoscut faptul că tratatele de Dogmatică Ortodoxă din secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea aveau o deficiență structurală în ceea ce privește relaționarea dogmei Bisericii cu experiența și cu misiunea în contextul social-istoric și

² *Ibidem*, p. 235.

³ *Idem*, *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, în vol. „Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu”, Editori Ioan Tulcan și Cristinel Ioja, Arad, 2006, p. 92.

cultural al lumii. Contribuțiile dogmatiştilor din a doua jumătate a secolului al XX-lea au fost axate, cel puțin în teologia ortodoxă română, pe recuperarea dimensiunii experimentale a dogmei, pe perspectiva simbolică, apoi ecumenică a dogmaticii și pe recuperarea perspectivei apologetice a dogmaticii. Toate acestea erau văzute ca parte a misiunii Bisericii în lume. O relaționare a dogmaticii cu misiunea în contextul dialogului ecumenic și social de după căderea comunismului, aprofundează și exprimă într-un mod elocvent în teologia ortodoxă română părintele profesor Ion Bria. O relaționare a dogmaticii cu apologetica exprimă într-un mod elocvent părintele profesor Dumitru Popescu, iar dimensiunea experimentală a dogmelor, văzute în unitatea dogmă-spiritualitate-cult, exprimă părintele profesor Dumitru Stăniloae. Părintele Bel se plasează între aspectele complementare ale gândirii celor trei dogmatişti amintiți, adică, asumând teologia părintelui Stăniloae, actualizează sensurile acesteia printr-o viziune misionară-ecumenică (părintele I. Bria) și o viziune apologetică (părintele D. Popescu). Cu alte cuvinte, întâlnim în opera sa influența masivă a părintelui Dumitru Stăniloae și aspectele specifice ale celor doi dogmatişti amintiți: Ion Bria și Dumitru Popescu. La fel putem identifica în opera sa și influența gândirii dogmatice a părintelui Ioan Ică sr., care predă o perioadă la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca.

Pentru părintele Bel nu există o misiune a Bisericii desprinsă de Biserică sau fără legătură cu aceasta, ci „misiunea Bisericii decurge din însăși natura ei”⁴. Astfel, elaborează pe baza rezultatelor recente ale cercetării teologice în plan misionar o sinteză de teologie și practică misionară ortodoxă adecvată contextului lumii secularizate. Premisele de la care pleacă sunt dogmatice: comuniunea Sfintei Treimi, trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, întemeierea Bisericii, trimiterea Apostolilor și a Bisericii Apostolice, Biserica în relația ei cu Împărăția lui Dumnezeu și cu lumea, misiunea în cadrul iconomiei mântuirii, coordonatele și aspectele misiunii creștine, creștinismul și celelalte religii. Exigențele misiunii creștine

⁴ Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, Cluj Napoca, 2004, p. 7.

implică: predicarea Evangheliei, transmiterea credinței adevărate, transmiterea Tradiției, inculturarea Evangheliei, situația lumii actuale, misiunea creștină în raport cu săracii, caracterul eclesiologic al misiunii creștine, Liturghie și misiune, misiunea și comunitatea parohială, apostolatul mirenilor, mărturia creștină prin sfințenia vieții și dimensiunea liturgică a misiunii.⁵ Toate aceste aspecte le interpretează și aprofundează în diverse studii și lucrări teologice. Împărtășind viziunea părintelui Bria, afirmă programatic temeiul adânc al misiunii creștine care își are punctul de plecare „în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și prin Aceasta, către întreaga lume (...) Misiunea Bisericii se întemeiază de aceea pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat dată Apostolilor Săi de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi”⁶. Așadar, la baza misiunii și practicii misionare așează temeiuri dogmatice pe care le exprimă în perspectiva transmiterii credinței, a Tradiției Bisericii într-un context marcat de secularizare, globalizare și diversele mutații umane și sociale.

Premisele teologice ale misiunii Bisericii urmează un itinerar iconomic: Treime-Hristos-Duhul Sfânt-Apostoli-Biserică-Împărăția lui Dumnezeu-creștinismul și celelalte religii. Aici putem identifica coborârea lui Dumnezeu la om și ridicarea omului la Dumnezeu. Atât *catabasis*-ul cât și *anabasis*-ul sunt cuprinse în această temă centrală și cuprinzătoare a misiunii așa încât *Missio Dei*, *Missio Filii*, *Missio Spiritus Sancti* devin premise inconfundabile și de neînlocuit pentru *Missio Ecclesiae* și pentru propovăduirea universală a mântuirii în Hristos.

Analizează tema filantropiei creștine în cadrul misiunii Bisericii. În acest sens, afirmă: “Filantropia creștină este o componentă importantă și necesară a strategiei misionar-pastorale. Comunitatea parohială trebuie să devină o comunitate de mărturie și slujire. Preotul trebuie să-i învețe pe oameni să se ajute”⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁷ *Idem*, *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii*, în vol. „Medicii și Biserica” vol. I, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 67.

Misiunea Bisericii este analizată și în contextul globalizării lumii. Părintele Bel afirmă că o eclesiologie autentică este aceea care stabilește un raport corect între Împărăția lui Dumnezeu, Biserică și lume⁸. El scrie: "Dacă se vrea a se defini relația dintre Biserică și lume, relație în care Biserica aparține acestei lumi, aceasta nu se face prin înlocuirea eclesiologiei cu o sociologie creștină, ci prin abordarea lumii sau a cosmologiei din perspectivă eclesiologică. În această abordare, lumii i se acordă locul cuvenit, fiind privită ca lumea mântuită virtual în Hristos prin Biserică. Așa se explică faptul că Biserica Ortodoxă nu are o concepție despre lume care se schimbă în funcție de progresul tehnic și de cel al structurilor sociale. În fața ideologiilor modeme și postmoderne ea nu adoptă nici o atitudine optimistă, nici una pesimistă. În viziunea ei, epoca tehnicii nu aduce un om nou care se deosebește fundamental de secolele trecute, considerate depășite"⁹.

Plecând de la constituția teandrică a Bisericii prin valorificarea teologiei biblice și patristice, afirmă prezența înnoitoare, mântuitoare și paradoxal-antinomică a Bisericii în lume fără a se confunda cu lumea. Biserica are față de lume o poziție radical critică atunci când este vorba despre autonomia lumii față de Dumnezeu și o atitudine radical pozitivă în sensul că lumea chiar și în starea ei căzută rămâne opera iubirii lui Dumnezeu, destinată îndumnezeirii. „O eclesiologie echilibrată care vrea să evite pozițiile extreme și unilaterale, de identificare a Bisericii cu lumea sau de separare totală a lor, trebuie să conțină două capitole importante și anume: o cosmologie eclesiologică și o antropologie creștină pnevmatologică. În relația dintre Biserică și lume trebuie să se plece de la constituția teandrică a Bisericii care, fiind în lume, se deosebește de ea, iar apoi să definească importanța persoanei umane care este „chipul lui Dumnezeu”, coroana creației și inelul de legătură

⁸Idem, *Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării* în vol. „Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu”, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2001 p. 51; A se vedea și Idem, *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, în vol. Ingeborg Gabrile/ Franz Gassner (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Matthias – Grüneewald – Verlag, Wien, 2007, p. 91.

⁹ *Ibidem*, p. 53.

între Dumnezeu și lume. În ceea ce privește atitudinea sa față de lume, ortodoxia susține o eclesiologie teocentrică. Comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii realizată în Biserică nu se întemeiază pe vreo învățătură despre dreptul divin pe care o propovăduiește magisteriul constituit monarhic, ci pe lucrarea mântuitoare și sfințitoare a lui Hristos și a Duhului Sfânt”¹⁰

Prezența Bisericii în lume are drept scop evanghelizarea lumii, a existenței umane sub diferitele ei aspecte și implicații, evanghelizare care are la bază dimensiunea cosmică a hristologiei și ca deziderat îndumnezeirea omului și cosmosului în Iisus Hristos. „În realitate, când Biserica propovăduiește Evanghelia propune și un program social ce rezultă din Evanghelie. Biserica trebuie să evanghelizeze întreaga existență umană, inclusiv dimensiunea politică a acesteia, Iisus Hristos trebuie să domnească nu numai asupra sufletului și a Bisericii, ci asupra existenței umane în totalitatea ei. El este un Domn cosmic”¹¹.

Părintele Bel – prin exprimarea relației Biserică-lume, Biserică-societate - contribuie substanțial la evidențierea conceptelor cheie ale „gândirii” sociale a Bisericii. Fără o asemenea exprimare, misiunea Bisericii riscă să nu-și atingă scopul: „Biserica și sfera socială nu sunt însă două spații închise și separate în care trăiește creștinul, ci deschise. În Biserică el trăiește și celebrează credința, ascultă cuvântul lui Dumnezeu care îi solicită angajamentul pentru frații și surorile sale. În sfera socială activează alături de alții și-și concretizează credința în dreptate, împăcare și comuniune. Peste ambele spații se întinde realitatea împărăției Lui Dumnezeu care, deși prin acte diferite, rodește în Biserică și în societate”¹². Plecând de la aceste poziții teologice, reușește să prezinte aspectele pozitive și negative ale globalizării și atitudinea Bisericii Ortodoxe față de acest fenomen. „Globalizarea se dovedește astfel ca o nouă viziune pentru unii și ca o nouă amenințare pentru alții; o nouă viziune ce promite mult pentru puțini și foarte puțin pentru mulți; o viziune care impresionează prin conceperea și realizarea ei. În același timp ea este amenințătoare și înspăimântătoare în măsura în care

¹⁰ *Ibidem*, p. 56.

¹¹ *Ibidem*, p. 69; *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, p. 98-99.

¹² *Ibidem*, p. 70-71; *Ibidem*, p. 100.

dinamica globalizării depășește limitele acceptabile din punct de vedere moral și accesibile pentru legile și mecanismele ordinii sociale. Este impresionantă de exemplu globalizarea aproape automată a informațiilor. Însă posibilitatea dezinformării intenționate este alarmată. Este impresionantă globalizarea științei și accesul multora la cele mai îndepărtate dimensiuni ale macrocosmosului și la ultimele adâncimi ale microcosmosului. Este înspăimântătoare însă amenințarea pe care o reprezintă posibilitatea relei întrebuițări a acestei științe acumulate”¹³. Prezentarea caracterului ambivalent al globalizării este foarte util pentru raportarea teologilor la acest fenomen. Astfel, este evitată atât idolatrizarea, cât și demonizarea acestui fenomen. Totodată, observăm cum părintele Bel reușește o adecvare misionară la realitate. El gândește misiunea Bisericii în context, dar de pe baze revelaționale. Nu încearcă să forțeze sau să confunde planurile misiunii, nici să aplice caracteristicile unui anumit context istoric celui prezent, ci caută să întrupeze dimensiunea de viață a Bisericii lui Hristos în contextul dat. Globalizarea creează un nou context istoric la care părintele Bel încearcă să răspundă, indicând liniile majore ale unei misiuni aplicabile și viabile.

Inspirat fiind de viziunea părintelui Stăniloae privind dimensiunile și implicațiile teologiei, părintele Bel afirmă că: „Teologia trebuie să fie, ca Biserica apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic eshatologică. Ea trebuie să fie apostolică și misionară, adică o neconținută mărturisire a lui Hristos, așa cum și predica apostolică a fost o mărturie despre Hristos cel răstignit, înviat și înălțat. Ea trebuie să fie profetic eshatologică, arătând că adevărata împlinire a omului și viitorul lui sunt date în Iisus Hristos Cel înviat și înălțat și de acest viitor ne vom împărtăși și noi în viața veșnică”¹⁴. Acest text, care structurează în multe situații gândirea misionară a părintelui Bel descoperă și scopul misiunii, dimensiunea profetic-eschatologică a acesteia cu privire la om și cosmos.

¹³ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴ Idem, *Dimensiunea misionară a teologiei*, în „Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea «Babeș-Bolyai»”, tom. IX, 2005-2006, Cluj-Napoca, 2008, (pp. 145-152), p. 150-151.

3. *Dogmatica Ortodoxă în perspectivă apologetică*

Ar fi nedrept să nu sesizăm și perspectiva apologetică a operei teologice a părintelui Valer Bel. În acest sens, un rol determinant la avut legătura cu părintele profesor Dumitru Popescu, cu opera lui dogmatic-apologetică. Dar în ceea ce privește dimensiunea apologetică a gândirii părintelui Bel, descoperim și elemente specifice teologiei părintelui Stăniloae. Părintele Dumitru Popescu este cel care relansează dialogul cu cultura în teologia românească de la sfârșitul secolului al XX-lea, dar resorturile teologice ale unui asemenea dialog sunt prezente masiv în opera părintelui Dumitru Stăniloae încă din perioada interbelică. Și aici putem aminti teologia Logosului și a rațiunilor din lucruri, unitatea paradoxală a omului și a cosmosului, prezența concluziilor cercetării din fizica cuantică în gândirea părintelui Stăniloae.

Părintele Bel are contribuții și în ceea ce privește apologetica ortodoxă. El analizează raportul credință-știință într-o viziune autentică asupra creației și a omului ca taine. Pentru el „credința în Dumnezeu și în lucrarea Lui este un eveniment și o experiență de relație-comuniune, o cale radical diferită de certitudinea intelectuală obișnuită și de cunoașterea „obiectivă”. Ea se întemeiază pe revelarea lui Dumnezeu în lucrarea lui creatoare, proniatoare, mântuitoare și sfințitoare care a culminat și s-a desăvârșit în Iisus Hristos”¹⁵. Relația dintre credință și știință astăzi descoperă caracterul șubred al științelor pozitive și relevanța credinței privind taina lumii și a omului colaborator al lui Dumnezeu în cadrul ei. „Astăzi tocmai progresul științelor a venit în sprijinul luminării tainei lumii care ne înconjoară, dând răspunsuri la întrebări care au rămas secole de-a rândul fără răspuns, dar tot acesta a demonstrat caracterul relativ al cunoașterii noastre, pozitivitatea foarte fragilă a științelor “pozitive”. Geometria lui Euclid și fizica lui Newton sunt utile pentru a explica experiența limitată, dar nu sunt valabile nici în domeniul macrocosmosului, nici în cel al microcosmosului. Fizica cuantică a arătat că esența materiei este energia, că materia

¹⁵ Idem, *Omul, colaborator al lui Dumnezeu în cadrul creației*, în vol. „Medicii și Biserica, vol IV”, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, (pp. 42-56), p. 43.

conține în sine însușirile constitutive ale luminii, că lumina este materia ideală. Înainte de a ajunge la explicațiile fizicii din zilele noastre, singura explicare a alcătuirii materiei din întreaga istorie a filosofiei a fost formulată de Sfinții Părinți¹⁶.

Trasează câteva principii apologetice prin apelul la metoda corelației în teologia misionară și apologetică, metodă pe care o favorizează și știința. Evidențiază deprecierea metodei apologetice, specifică primelor secole creștine, în confruntarea creștinismului „cu umanismul modern, cu naturalismul și cu istorismul, și mai ales datorită așa-numitului „argumentum ex ignorantia”, care specula lacunele în cunoștințele științifice sau istorice, dar și datorită raționalismului teologal care credea că este în posesia unui metadiscurs despre un adevăr, valabil în interiorul oricărei paradigme gnoseologice. Or, Dumnezeu și lucrarea Lui, ca finalitate a unei experiențe trăite, se sustrage evaluării epistemice înăuntrul schemei subiect-obiect; exercițiul cognitiv nu-l mai poate obiectiva, în condițiile în care această dihotomie este suprimată datorită inseparabilității dintre subiect și obiect (rezultat verificat astăzi, deși doar la nivel fizic, de teoria cuantică). Prin urmare, datorită însușirii sale de a fi non-obiectivabil, adevărul lui Dumnezeu și al lucrării Lui nu poate fi cunoscut, nici argumentat numai pe cale rațională; nu poate exista un argument absolut inexpugnabil care să poată proba obiectiv acest adevăr¹⁷. Este îmbucurător faptul că teologia ortodoxă română prin exponenții ei de marcă, valorifică pozitiv descoperirile științei contemporane, evidențiind totodată relevanța teologiei biblice-patristice în autenticitatea viziunii ei asupra omului și creației ca operă a iubirii lui Dumnezeu. În același sens, se întărește și mai mult viziunea unitar-distinctă pe care relația dintre teologie și știință o pune la îndemâna omului contemporan privind sensul existenței sale și a întregii creații. Deși nu întâlnim o gândire apologetică bine conturată prin lucrări de specialitate, totuși întâlnim câteva aspecte pe care teologul Valer

¹⁶ *Ibidem*, p. 44-45.

¹⁷ *Idem*, *Principii ale teologiei apologetice exemplificate în indicarea sensului existenței*, în vol. „*Repere teoretice pentru o apologetică creștină contemporană. Acta Conferinței internaționale desfășurate la Cluj-Napoca, 21-22 octombrie, 2005*”, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

Bel le-a instrumentat constructiv în sprijinul dimensiunii misionare a gândirii sale teologice. El și-a dat seama că misiunea Bisericii, într-o lume a expansiunii fără precedent a științei și tehnologiei, nu poate fi pe deplin viabilă fără dimensiunea apologetică, specifică teologiei ortodoxe de la sfârșitul secolului al XX-lea.

*

Acest moment aniversar, academic și spiritual deopotrivă, la care particip cu deosebită onoare, reprezintă în plan personal, un bun prilej pentru a mulțumi părintelui profesor Valer Bel pentru încrederea acordată și buna colaborare în plan academic în decursul anilor. Timp de 20 de ani, părintele profesor Bel a participat la marile evenimente academice ale Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, dând întotdeauna dovadă de deschidere, preocupare și dialog în slujirea teologiei ortodoxe. Doresc să amintesc aici doar faptul că s-a aflat printre profesorii de teologie care au participat la primul Colocviu de Teologie Dogmatică din Patriarhia Română (Arad, 2006), urmând să fie prezent la toate celelalte 5 întruniri, precum și la primul Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică (Arad, 2007) fiind membru fondator al Asociației Internaționale a Teologilor Dogmatişti Ortodocși, cu o prezență constantă la toate întrunirile teologice ce au avut loc în țară și străinătate.

La toate acestea se adaugă faptul că părintele profesor Valer Bel, prin perseverență și iubire față de teologie, a fost și este martorul activ al devenirii unei instituții de învățământ teologic superior care s-a impus în contextul învățământului teologic românesc și european actual: Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Repere misiologice actuale în opera Părintelui Profesor Valer Bel

Pr. conf. univ. dr. DAVID PESTROIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”
Universitatea din București*

L-AM CUNOSCUȚ PENTRU PRIMA DATĂ pe Părintele Profesor Valer Bel în anul 2003. Plecase la cele veșnice, în luna mai a celui an, excepționalul meu dascăl și îndrumător, arhid. Petre I. David. A fost o despărțire bruscă și dureroasă, mai ales că sfârșitul a venit oarecum neașteptat, pentru un om care deborda de energie și-și puneă întregul elan în slujba misiunii Bisericii strămoșești și a învățământului teologic bucureștean. Tocmai finalizasem teza de doctorat, dar Părintele Petre I. David, deja afectat de suferința unei boli nemiloase, n-a mai reușit să alcătuiască referatul principal în vederea susținerii, deși lucrasem împreună la acest proiect, început încă din anii de licență și continuat la Master. Planul lucrării, precum și întreaga concepție a sistemului de cercetare, neapărat „cu materialul clientului” – cum îi plăcea să spună – îi defineau personalitatea de mare apărător al dreptei credințe, care își pusese amprenta și asupra stilului meu de lucru. După mulți ani de trudă, lecturând și fișând zeci de mii de pagini de propagandă religioasă iehovistă, eram fericit că închegasem o lucrare cu totul originală, reprezentând abordarea teologică ortodoxă asupra prozelitismului martorilor lui Iehova, a doctrinelor și practicilor promovate de aceștia.

Ca doctorand bursier al Universității din București, mă angajasem să finalizez și să susțin lucrarea la finele celor 4 ani de

studii, însă mă vedeam pus într-un impas: nu mai era alt specialist la această disciplină care să mă preia ca îndrumător, riscând ca, în cazul unui eventual transfer, să fiu obligat să schimb întreaga temă de cercetare sau modalitatea de abordare. A venit, însă, gestul cu adevărat nobil al decanului din acea vreme, Părintele Prof. Dr. Nicolae D. Necula, care a solicitat și a primit acordul Consiliului profesoral pentru a îndruma în vederea finalizării tezelor acelor doctoranzi ai Părinților Profesori P. David și C. Galeriu (decedați în același an, 2003) care își finalizaseră lucrările, dar nu reușiseră să le susțină public. De această prevedere aveam să beneficiaz și eu.

Când m-am prezentat în biroul Părintelui Decan Necula, spunându-i că și eu mă încadrez pentru a beneficia de facilitatea anunțată, am avut parte de o primire amabilă, însă exigent rezervată. Și era și firesc. Deși avusesem ocazia să observ că față de Părintele P. I. David avea o veche prietenie, pe care noi, studenții, o apreciam mai cu seamă în vremea excursiilor și pelerinajelor organizate de cei doi, Părintele Necula, ca specialist în Liturgică, a fost oarecum încurcat când a aflat subiectul tezei mele de doctorat. Deși mi-am dat seama că avea cunoștințe solide în domeniul sectologic, a lăsat impresia că evaluează teza mea ca tratând o temă de strictă specialitate, pentru analiza căreia va propune o comisie formată din reputați profesori de misiologie. Din țară, urmau să facă parte din comisie decanul facultății din Iași (Părintele Profesor Nicolae Achimescu) și prodecanul facultății din Cluj, Părintele Profesor Valer Bel).

Așa l-am cunoscut, într-o zi de toamnă târzie a anului 2003, pe Părintele Profesor Bel. Prezentându-mă la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, m-a întâmpinat cu multă dragoste și un chip radiind bunătate și prietenie. Nimic din prerogativele funcției deținute nu a pus bariere unui dialog onest și sincer. Părintele s-a arătat a fi plin smerenie și blândețe, încurajându-mă în perspectiva susținerii tezei. I-am lăsat lucrarea în vederea alcătuirii referatului științific, iar dânsul mi-a oferit în dar, cu dedicație, opera sa publicată recent: *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002. Mi-a scris câteva rânduri, din suflet: „Părintelui David Pestroi, cu frățească dragoste. Pr. V. Bel. Cluj-Napoca, 21.10.2003”. Fără titluri sau ranguri, fără prețiozități de stil, fără a arăta o (absolut firească) superioritate!

Același stil simplu, concis, însă bine încheiat, sintetic, dar totodată plin de consistență, aveam să-l descopăr la susținerea propriu-zisă a lucrării mele de doctorat, când Părintele Profesor Valer Bel a dat citire referatului său. Aprecierile sale, precum și ale celui alt referent din țară, Părintele Achimescu, au cântărit mult în analiza Părintelui decan Necula, care, după câteva luni, m-a invitat să suplinesc lectoratul vacant de Misiologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, pe care ulterior m-am titularizat prin concurs. Pentru mine, a fost și rămâne o imensă cinste și responsabilitate slujirea învățământului teologic românesc, fapt datorat, într-o oarecare măsură, și aprecierilor Părintelui Profesor Valer Bel.

Au trecut aproape paisprezece ani de atunci. În tot acest timp, m-am bucurat să descopăr excepționalele calități didactice și performanțele științifice de cercetare academică ale sărbătoritului nostru. La multe simpozioane, congrese și manifestări științifice, susțineri de teze de doctorat, întruniri ale specialiștilor pe ramură sau disciplină (dogmațiști, misiologi), la care am avut ocazia să ne reîntâlnim, i-am apreciat de fiecare dată stilul sobru, probitatea științifică, maturitatea teologică, dublate de o acuitate remarcabilă în plan pastoral-misionar. Cu aceeași lejeritate cu care pătrunde sensurile adânci ale dogmelor, ca un demn discipol al Părintelui Dumitru Stăniloae, al cărui doctorand a fost, Părintele Bel scoate la lumină metode pastorale și tactici misionare, construind adevărate strategii de teologie aplicată, încât este o adevărată încântare să constatăm că, în ceea ce-l privește, discursul teologic nu rămâne o teologhisire pentru inițiați, ci o curgere lină, a unor bogății de sensuri versatile și maleabile, care transformă Biserica în stare de comuniune vie, vindecătoare și sfințitoare față de o societate aflată în derivă spirituală. Din acest punct de vedere, scriitura teologică a Părintelui Profesor Bel se aseamănă foarte mult cu cea a misiologului anglican Pete Ward¹, un nume de referință în teologia britanică actuală, din aceeași generație.

Părintele Profesor Valer Bel se arată a fi un reprezentant de seamă al ethosului teologic transilvănean. Născut la 6 februarie 1952 în orașul Târgu Lăpuș, jud. Maramureș, fiind al șaptelea din

¹ Profesor de misiologie la Durham University, autor al mai multor volume, printre care: *Liquid Church*, Wipf & Stock Publishers, 2013

cei nouă copii ai țăranilor Ioan și Ludovica, a urmat cursurile școlii primare în satul natal, Cufoaia, și în Târgu Lăpuș, între anii 1959-1967². În anul 1967 a intrat la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, pe care l-a absolvit în 1972, cu calificativul „Foarte bine”. În același an, a început cursurile de licență la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, pe care l-a absolvit 1976, cu o teză la disciplina: Teologie Fundamentală, intitulată „Divinitatea creștinismului”, pentru care a primit, de asemenea, calificativul „Foarte bine”. A intrat, apoi, la doctorat, la secția de Teologie Sistematică, specializarea Teologie Dogmatică și Simbolică, de la Institutul Universitar din București, unde, între anii 1976-1978, s-a aflat sub îndrumarea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae. În anul 1978 a obținut o bursă de studii postuniversitare de specializare în Germania, la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Hamburg, unde a studiat până în 1982, când și-a susținut teza de doctorat, intitulată: „Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung aus Sicht orthodoxer Theologie”, pe care și-a echivalat-o, în 1993, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București.

Părintele Profesor Valer Bel și-a legat, practic, numele, de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, al cărei cadru didactic de excepție este, cu o carieră universitară absolut impresionantă. Profesor de Teologie Dogmatică și Misiologie Ortodoxă, Părintele Profesor Valer Bel s-a învrednicit și de încredințarea unor funcții administrative, cum este aceea de prodecan, de care s-a achitat cu mult profesionalism. Bun slujitor al Sfântului Altar, Părintele Valer Bel confirmă, prin prestanța și eleganța liturghisirii, adevărata dimensiune a demnității preoțești. Trebuie remarcată, totodată, elocința cu care împodobește fiecare moment de slujire sacerdotală, printr-un cuvânt *bine dres* (*Coloseni* 4,6), care merge la inimile auditorilor, împlinind porunca de a propovădui pretutindeni, dar mai ales în spațiul sacramental liturgic. Cele mai recente cercetări în domeniu sunt elocvente în acest sens, întărind, dacă mai era nevoie, cele afirmate anterior

²Informații cuprinse în: Cristian Sebastian SONEA, Paul SILADI, „Părintele Profesor Valer Bel la 60 de ani”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, an LVII/2012, nr. 1, pp. 5-17

despre personalitatea Părintelui nostru sărbătorit : „Rânduiala cultului ortodox înseamnă, de fapt, și propovăduire, dar aceasta nu-l scutește pe preotul slujitor de predică. Nu trebuie să uităm un lucru: cultul vizează cu prioritate inima, sensibilizează trăirea adevărilor sfinte, dar e necesară și implicarea minții pentru cunoașterea acestor adevăruri. Așa cum Sfinții Apostoli nu doar istorisau simplu viața Domnului, în cuvântul lor, ci o și explicau, o aplicau la situații specifice, legate de loc, de context etnic, spiritual, la fel și preotul are misiunea nu numai de a citi Sfânta Evanghelie, ci și de a o explica, nu numai de a săvârși Sfintele Taine, ci și de a le tâlcui înțelesul”³.

O latură aparte a personalității Părintelui Profesor Valer Bel este permanenta sa preocupare privind îmbunătățirea calității învățământului teologic românesc. Ca membru al Asociației Dogmatistilor Ortodocși, dar și al Centrului de Cercetare „Sf. Ap. Pavel” al profesorilor de misiologie din Patriarhia Română, Părintele Profesor Valer Bel și-a adus contribuții importante pentru redefinirea și re poziționarea instituțională a acestor două discipline – dogmatica și misiologia – în curricula teologică din prezent. Personal îmi amintesc cu multă bucurie de întâlnirile profesorilor de misiologie găzduite de IPS Mitropolit Nifon la Târgoviște, care au definitivat programa analitică a disciplinei, în urma intervențiilor tuturor, într-un efort comun de a reda acestei materii vocația mărturisitoare. Dintre toți, vocea Părintelui Profesor Valer Bel, plăcută și echilibrată, îmi răsună și acum în memorie. Poate din acest motiv, comisia constituită la nivelul Patriarhiei Române pentru alcătuirea unor noi manuale la disciplinele teologice universitare, a hotărât să încredințeze Părintelui Profesor Valer Bel coordonarea manualului de Misiologie ortodoxă. Ajutat de tânărul său ucenic și colaborator apropiat, Părintele Prodecan Cristian Sonea, sărbătoritul nostru este, în prezent, pe punctul de a finaliza și acest proiect, la care am participat, la rândul meu, cu multă bucurie. Faptul de a fi cooptat în colectivul de autori m-a onorat în mod deosebit, ceea ce mă determină să-mi exprim, o dată în plus, prețuirea și recunoștința mea față de Părintele coordonator.

³Pr. Nicușor BELDIMAN, *Predica în Biserica Ortodoxă Română din Muntenia în secolul al XX-lea. Analiză și evaluare*, Editura Episcopiei Giurgiului, 2013, p. 14

Nu putem contura deplin portretul eminentului Părinte și dascăl de teologie Valer Bel fără a ilustra, în câteva repere semnificative, noutatea și actualitatea operei sale academice. Din volumele publicate, studiile, articolele și cursurile universitare, se creionează chipul cercetătorului studios și tenace, care creează un culoar nou de expertiză științifică, rezultat al întrepătrunderii dintre temele majore doctrinare și cele misionare. Ambele domenii au enorm de câștigat: dogmatica, pentru Părintele Bel, devine misionară, adică se deschide spre activitatea concretă, practică, a Bisericii, de propovăduire a Evangheliei și mărturisire a sensului eshatologic al existenței, iar misiologia se ancorează și se temeluiește dogmatic, pentru a da vigoare enunțurilor și practicilor menite să promoveze și să apere dreapta credință. În acest sens, potrivit Părintelui Profesor Valer Bel, învățătura predată de Hristos și transmisă eclezial „este *desăvârșită* și *corespunde* aspirațiilor umane celor mai desăvârșite”⁴. Ținta propovăduitorului este, așadar, obținerea acestei stări de desăvârșire, pentru sine și pentru convertirii săi, în împărăția veșnicei iubiri a Preasfintei Treimi. De aceea, întregul periplu al misiunii ecleziale în istorie se obiectivează, printr-o viziune supra-temporală, într-o justă raportare la teologia cea adevărată, care, potrivit Părintelui Bel, trebuie să fie „*apostolică, contemporană și profetic-eschatologică*”⁵. Evident, dincolo de acest demers obiectiv, se situează răstălmăcirile eterodoxe, care transformă calea cea curată spre desăvârșire într-un labirint din care nu mai există ieșire: „Preotul va arăta mereu că sectele sunt o falsificare a dreptei credințe și o abatere de la calea mântuirii. Ele sunt apariții care nu au înțeles și asumat întregul adevăr de credință, fiind expresii ale nedeplinătății și ale rătăcirilor omenești care pot avea multe cauze”⁶.

Misiunea Bisericii are drept scop primordial transmiterea veștii celei bune a mântuirii neamului omenesc. În particular, Ortodoxia insistă asupra diferențierii chipului lui Dumnezeu de asemănarea

⁴Pr. prof. dr. Valer BEL, *Dogmă și propovăduire*, Editura Dacia, colecția „Homo religiosus”, Cluj-Napoca, 1994, p. 21

⁵Idem, *Teologie și Biserică*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 25

⁶Idem, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2002, p. 163

cu El, postulând drept posibil idealul obținerii stării de *theosis*, ca urmare a jertfei Fiului lui Dumnezeu care a restaurat ontologic chipul căzut al lui Adam. Părintele profesor Valer Bel confirmă acest fapt: „Ortodoxia consideră că procesul *îndumnezeirii* omului începe aici, pe pământ, în virtutea *întrupării* reale a Cuvântului lui Dumnezeu și a operei Lui mântuitoare”⁷. În paralel, conturând tipologia misionarului, corelează sinergic activitatea acestuia cu cea a Bisericii, în general, având în vedere apartenența sa osmotică la aceasta: „*un creștin adevărat este și misionar prin însăși starea lui de creștin și membru al Bisericii*”⁸. Incorporarea în Biserică reprezintă calitatea creștinului de a participa la viața acestui organism teandric, al cărui Cap este însuși Mântuitorul Hristos (*Efesenii* 5,23). De aici rezultă dezideratul creștinului misionar, anume părtășia la viața în Hristos, obținută prin mijlocirea harului dumnezeiesc, oferit în Biserică prin Sfintele Taine: „Propovăduirea care naște, susține și întărește credința trebuie să conducă la primirea Sfintelor Taine prin care se restabilește, se întărește și se desăvârșește comuniunea cu Hristos”⁹ – afirmă Părintele Prof. V. Bel.

Această stare de comuniune sudează relațiile comunitare ale membrilor Bisericii, care nu constituie o simplă societate sau instituție, în sens strict juridic, ci un organism viu, o realitate în care pulsează lucrarea desăvârșită a Duhului Sfânt. Nu reprezintă o structură mortificată de rigiditatea unor formule impuse, ci o adunare constituită pe principiul deplinei libertăți și asumării unei vocații mărturisitoare. De aceea, „Biserica este într-o stare continuă de misiune”¹⁰, arată Părintele Bel. Și tot dânsul precizează: „păstrând *continuitatea* cu tradiția patristică ecumenică, Biserica trebuie să promoveze *o teologie a prezentului*, care ține seama de *marile realități* ale existenței umane”¹¹. Realizatoare a unei adevărate *punți peste timp*, instituția eclezială valorifică,

⁷ Idem, *Curs de Teologie fundamentală și Dogmatică*, Curs pentru anul II, p. 62, în format PDF, http://ot.ubbcluj.ro/sites/default/files/discipline/bel_valer/an4_dogm_curs.pdf

⁸ Idem, *Dogmă și propovăduire*, p. 150.

⁹ Idem, *Misiune, parohie, pastorație...*, p. 157

¹⁰ Idem, *Teologie și Biserică*, p. 30

¹¹ Idem, *Dogmă și propovăduire*, p. 138

deopotrivă, în propovăduirea mesajului său salvator, comorile de gând și viețuire sfântă ale trecutului, dar și resursele diverse și emancipate ale comunicării accelerate din prezent.

În ce măsură idealul unității Bisericii mărturisit în Simbolul credinței se regăsește în limbajul teologic actual? Față de teoriile conceptului de teologie inclusivă, care admit folosirea pluralului *Biserici*, conferind, într-o manieră laxă și, adeseori sincretică, legitimitate unor structuri deviate eclesiologic de la mărturisirea Adevărului, Părintele Profesor Bel afirmă, axiomatic, că numai „Biserica Ortodoxă este *singura păstrătoare și interpretă infailibilă* a Revelației care s-a fixat și transmis în Biserică prin Sfinții Apostoli și se transmite nealterată până la sfârșitul veacurilor”¹². În acest context, este de remarcat analiza pertinentă a aceluiași autor față de provocările diverse ale spectrului pluriconfesional și multiethnic al Ardealului, care a permis răspândirea multor curente teologice de nuanță protestantă și neoprotestantă, sub masca mărturisirii libere a credinței: „Grupările evangheliste se vor asociații și mișcări libere, nu instituții de celebrare a unui rit. Ele pretind că înlocuiesc Bisericile ritualiste care ar fi renunțat la propovăduirea Evangheliei. Această opinie denotă desigur o ignoranță totală a structurii sacramentale a Bisericii și a funcției cultului în viața și misiunea creștină”¹³. Mergând mai departe cu prezentarea acestui mozaic religios ardelean, sesizăm o acrivie mărturisitoare și în evaluarea situației existente în catolicismul roman sau uniatic: „Schisma nu se află în *interiorul* Bisericii, ci în *separarea* confesiunilor creștine de Biserica cea una, neîmpărțită, care se află în continuitate directă cu Apostolii și cu Tradiția patristică”¹⁴. Întoarcerea la Adevăr nu poate fi posibilă fără recunoașterea Ortodoxiei drept singura păstrătoare neștirbită a datului doctrinar autentic – tezaur din care s-au inspirat Sfinții Părinți și teologii răsăriteni de mai târziu. De aceea, este datoria unui viitor Sinod Ecumenic „*să remarce și să confirme progresul teologic* realizat până acum de Biserica Ortodoxă”¹⁵.

¹² Idem, *Teologie și Biserică*, p. 13

¹³ Idem, *Misiune, parohie, pastorație...*, p. 136

¹⁴ Idem, *Teologie și Biserică*, p. 382

¹⁵ *Ibidem*, p. 19

Cu toate acestea, deși este recunoscut dreptul exclusiv al Ortodoxiei de a-și revendica descendența directă din Biserica Apostolică primară, se recomandă promovarea unei atitudini pașnice față de propovăduitorii altor confesiuni, în maniera tolerantă a ecumenismului local: „În localitățile cu mai multe culte, preotul ortodox trebuie să dea dovadă de spirit ecumenist, înțelepciune și respect, să dialogheze cu reprezentanții acestora și să fie la înălțimea chemării sale, ținând cu tărie tradiția ortodoxă”¹⁶. Totuși, îndrumările pastorale precizează necesitatea preocupării permanente privind întoarcerea celor deviați la dreapta credință, potrivit îndemnului Sfântului Iacov: *Cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate (Iacov 5,20)*. În acest sens, Părintele prof. Bel stipulează: „Preotul trebuie să aibă o viziune largă asupra fratelui rătăcit, să-l privească și să-l abordeze ca pe «oaia cea pierdută» care trebuie găsită și readusă în staul (cf Mt 18, 12-14)”¹⁷. Un astfel de demers misionar, care face recurs la normalitate și revenirea în matca autentic revelatorie a valorilor perene, se deosebește structural, sub aspect și formă de manifestare, de acțiunile prozelitiste desfășurate de către majoritatea grupărilor eterodoxe pe teritoriul României: „Mișcarea evanghelică fundamentalistă și formațiunile sectare, cu toate că se vor unele mai pașnice decât altele, dau dovadă de intoleranță și practică un prozelitism agresiv la adresa Bisericii noastre, fie exploatând ignoranța unora dintre credincioși, în materie de învățătură de credință creștină, fie lipsa sau sărăcia altora”¹⁸.

Citându-i pe mitropolitul Nicolae Corneanu și pe pr. prof. Ion Bria, părintele profesor Valer Bel realizează o definiție a prozelitismului corectă, sintetică, dar, în același timp, exhaustivă: „Prozelitismul este acțiunea prin care un credincios este smuls din tradiția Bisericii, adesea prin calomnierea acesteia și falsa prezentare a credinței celei noi, prin oferirea de avantaje materiale, prin exercitarea de presiuni, prin felurite momeli și promisiuni iluzorii. Uzând de asemenea metode, prozelitismul este totdeauna o pătrundere forțată în viața spirituală a unei persoane, distrugându-i structura

¹⁶ Idem, *Misiune, parohie, pastorație...*, p. 169

¹⁷ *Ibidem*, p. 162

¹⁸ *Ibidem*, p. 138

spirituală existentă. Prozelitismul este o contra-misiune și o contra-mărturie pentru că nu urmărește creștinarea celor ce nu erau creștini, ci vizează pe creștinii botezați. Prozelitismul urmărește dislocarea, sub presiune psihologică, morală sau economică, a unor creștini sau a unui grup de creștini, din trupul Bisericii, pentru a-i converti la gruparea respectivă”¹⁹.

Victimele prozelitismului sunt, în general, naivii și cei oscilanți în materie de credință. O categorie aparte o constituie, însă, cei care, într-un context anume, sunt nevoiți să suporte o încercare a vieții: moartea unei persoane apropiate, pierderea locului de muncă, un accident, o boală sau indisponibilitate temporară etc. Față de aceștia, strategiile pastorale eclesiale trebuie să conțină metode și mijloace specifice, care să ia în calcul și prevenția față de agresiunile sectare: „Grija pentru cei bolnavi este o expresie a iubirii creștine care este indivizibilă. Ea are însă și un rol misionar deosebit. Sfânta Scriptură și istoria Bisericii ne arată că mulți au venit la credință fie beneficiind ei înșiși de vindecare, fie văzând vindecările pe care le-a făcut Iisus sau pe care le-au făcut sfinții din toate timpurile. Pe lângă aceasta, cei aflați în suferință sunt mai sensibili, au sufletele mai deschise pentru primirea credinței. Prin aceasta se explică, de altfel, și succesul prozelitismului printre bolnavi”²⁰. Principalul remediu ortodox față de aceste provocări este cultivarea iubirii milostive, a dragostei dezinteresate, care să se răsfrângă asupra aproapelui din dorința sinceră de a participa, cu compasiune și empatie, la depășirea momentului critic în care se află. „Fenomenul sectar este tocmai urmarea sărăciei întru iubire. Sectanții se despart de trupul Bisericii tocmai prin lipsa de iubire. «Iubirea» lor este amestecată cu interes și fanatism. Sectele produc certuri și dezbinări...”²¹ – arată părintele profesor Bel.

Tocmai în vederea prevenirii învrăjbirii religioase produsă de anumite grupări fanatice, care și-au făcut un scop în sine din racolarea cu orice chip a noilor adepți, slujitorii Sfintelor Altare sunt chemați să adopte o strategie preventivă, gestionând situațiile de criză cu tact pastoral și conștiință misionară. Prima etapă a aces-

¹⁹ *Ibidem*, p. 160

²⁰ *Ibidem*, p. 128-129

²¹ *Ibidem*, p. 164

tui proces o constituie cunoașterea preopinienților și a tacticilor viclene ale acestora: „preoții trebuie să observe și să cunoască bine mijloacele și metodele de prozelitism ale sectarilor din parohie și din împrejurimi, să-i informeze și să-i prevină pe credincioși în legătură cu acestea, pentru a nu cădea victime prozelitismului acestora”²². După informarea precisă și riguroasă asupra problemelor puse de către un anumit tip de propagandă sectară, se acționează în sens defensiv, apărând dreapta credință de rătăcirii doctrinare și practici deviate, în fața credincioșilor, prin predici, cateheze, dar și prin intermediul pastorației individuale: „preoții trebuie să explice credincioșilor fenomenul sectar. Credincioșii ortodocși să știe că sectarii încearcă mereu să falsifice învățătura de credință ortodoxă, punând pe seama Bisericii și preoților ortodocși practici care nu țin și nu au nimic comun cu Tradiția ortodoxă”²³. Este, important, așadar, să se acționeze în sensul unei demistificări a acuzațiilor nedrepte proferate de către eterodocși la adresa slujitorilor Bisericii. Totodată, se impune ca preoții să informeze structurile ierarhic superioare ecleziale asupra prezenței sectare pe teritoriul parohiilor ortodoxe, precum și asupra metodelor misionare ce se impun: „preotul ortodox este dator a cunoaște din timp pe «pastorii» sau conducătorii de secte și grupări separatiste din parohie și a face cunoscut corect și periodic, protoieriei din care face parte, despre acțiunile prozelitiste, propunând soluții sau cerând concursul acesteia”²⁴.

Dintre remediile propuse pentru contracararea prozelitismului, cea mai importantă, în opinia Părintelui profesor V. Bel este slujirea cu râvnă a Sfintei Liturghii și invitarea cu acest prilej a unor conslujitori destoinici, capabili a face front comun în fața rătăcirilor sectare, prin cuvânt și faptă: „în parohiile infestate de sectari se vor săvârși, din când în când, Sfânta Liturghie și alte servicii religioase cu preoți invitați. Vor fi invitați mai ales preoți cu experiență pastorală și talent predicatorial deosebit”²⁵. Știut fiind elanul sectar de răstălmăcire a Scripturii, slujitorii Sfintelor

²² *Ibidem*, p. 167-168

²³ *Ibidem*, p. 166

²⁴ *Ibidem*, p. 169

²⁵ *Ibidem*, p. 168

Altare îi vor instrui pe credincioși să nu cadă pradă înșelărilor eterodoxe, roade ale unei exegeze părtinitoare: „preoții vor instrui pe credincioșii, care nu stăpânesc temeiurile învățăturii de credință ortodoxă și interpretarea corectă a Sfintei Scripturi, să nu accepte discuțiile cu sectarii și materialul lor prozelitist, iar în cazul unor nelămuriri să apeleze la ajutorul preotului”²⁶.

O atenție deosebită trebuie acordată diluării mesajului revelat în contextul emancipării lumii postmoderne. Avidă după crearea de sincretisme religioase – adevărate pseudo-religii ale propriei deificări individualiste – societatea postmodernă distorsionează învățătura tradițional creștină, improvizând concepte noi ale idolatriei sinelui. În paralel, secularismul atrofiază conștiințele, mutilându-le în final sub hidoasa formă a „liberei cugetări” eminate a teei. În acest context, părintele profesor V. Bel observă, cu firească mahnire: „credincioșii practicanți și conștienți de valoarea credinței lor reprezintă minorități, majoritarii fiind adepții unui creștinism difuz, fuzionat cu credințe paralele, fluctuante și nesigure dogmatic. În aceste credințe paralele, «Dumnezeu» nu mai înseamnă neapărat Sfânta Treime, ci la fel de bine «o energie» cosmică, Iisus Hristos nu mai este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu înomenit, mort și înviat, ci un «inițiat», un «iluminat»”²⁷.

Marea provocare a creștinismului, în aceste vremuri tulburi, este apărarea dumnezeirii lui Iisus Hristos, contestată, de-a valma, de ereziarhii zilelor noastre: new-ageri, advento-mileniști, adepți ai sincretismelor orientale sau din Lumea Nouă, următorii ficțiunilor diabolice ale lui Dan Brown etc. Părintele Bel face o radiografie lucidă a acestei stări de lucruri: „Iisus Hristos nu mai este considerat un Mântuitor real, așa cum este mărturisit în Noul Testament și de întreaga Tradiție a Bisericii. Fenomenul devine și mai grav, fiind dus la ultimele lui consecințe, în cazul acelor secte, cum ar fi martorii lui Iehova, care nu văd în Iisus Hristos pe Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră, ci un simplu om. Odată ce Mântuitorul este considerat ca simplu om pe pământ, El nu se deosebește, în această concepție, prea mult de alte personalități religioase și este coborât în rândul diferiților profeți sau întemeietori de religii ca

²⁶ *Ibidem*, p. 167

²⁷ *Idem*, *Teologie și Biserică*, p. 108

Buda, Moise, Mahomed și alții. Mai mult, sunt unele secte ca cea Bahai, care spun că așa cum zodia Vărsătorului urmează celei a Peștelui, tot astfel Hristos, care ține de zodia Peștelui, va fi depășit de Bahaulah, care aparține zodiei Vărsătorului. Se uită astfel că, înainte de a fi Mântuitorul lumii, El a fost și rămâne Creator al lumii, cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”²⁸.

Hristologia eretică promovată cu asiduitate în lumea postmodernă contestă nu numai dumnezeirea Mântuitorului, ci și participarea Sa continuă, în chip ontologic, la restaurarea lumii și omului la chipul cel dintâi al creației, în perspectiva veșniciei celei fericite din Eshaton. Prezența Sa în imanența lumii este negată, fiind preferată izolarea Lui, în manieră deistă, în Cer, pentru a-și interpune, în relația cu El, propriile plăsmuiri doctrinare sau interese individuale: „în timp de întreaga viață și existență a Bisericii Ortodoxe se desfășoară sub semnul prezenței nevăzute a lui Hristos, Arhiereul veșnic, Care este în același timp atât în cer, pe scaunul slavei cerești cu Tatăl, dar și în Biserică, prin lucrarea Duhului, - preotul având rolul de simbol văzut al prezenței nevăzute a lui Hristos, - sectele izolează pe Hristos în cer și fac pe adepții lor să devină total dependenți de liderii lor religioși”²⁹. Mentalitatea seculară aduce după sine o viziune globalizantă, față de care Părintele profesor Bel are un mesaj tranșant: „Dacă globalizarea înseamnă *nivelarea* omenirii, *influențarea* maselor, nașterea *unui singur mod* de a gândi, atunci Biserica Ortodoxă *se opune* acestei globalizări, mai ales atunci când acest mod unic de a gândi *contravine* credinței creștine ortodoxe în puncte esențiale”³⁰.

Cauza principală a erodării mesajului comunitar al creștinismului, sub chipul feluritelor eresuri contemporane, este lăcomia materială, așa-zisa „emancipare”, orbirea duhovnicească. Sunt promovate asiduu paradisuri pământești sau se pretinde realizarea armoniei interioare a indivizilor, prin terapii menite să confere vieții umane în trup un scop ultim în sine, generând astfel o atitudine indiferentă sau chiar potrivnică față de viața cea veșnică și moștenirea împărăției cerurilor – tema centrală a Evangheliei lui

²⁸ Idem, *Misiune, parohie, pastorație...*, p. 140

²⁹ *Ibidem*, p. 145

³⁰ Idem, *Teologie și Biserică*, p. 347

Hristos. În acest sens, Părintele profesor Valer Bel consemnează: „Sectele nu se ocupă de spiritualitate, ci de «business», fiindcă acesta este criteriul eficacității lor. Se cunoaște prea bine că mulți dintre fondatorii de secte sunt miliardari, care se interesează mai mult de viața de aici, de cea pământească, decât de cea cerească. Se predică chiar o «Evanghelie a prosperității», care are în vedere numai binele individului”³¹. O adevărată radiografie a adevăratului substrat al înfloririi noilor mișcări religioase contemporane!

Lesne de văzut, teologia misionară a Părintelui profesor Valer Bel este cât se poate de actuală. Stilul limpede și cursiv de exprimare, formularea deschisă și sinceră, dublate de o erudiție teologică înaltă, fac din opera sa o lectură antrenantă nu numai pentru teologii cu școală, ci și pentru toți credincioșii ortodocși care doresc să aprofundeze teme aflate la confluența dintre gândirea dogmatică și practica misionară eclezială. Impresionantă este capacitatea de sinteză a Părintelui: volumele sale nu se impun prin dimensiuni, ci prin conținuturi dense și pline de miez teologic. O mare importanță este acordată laturii formative a învățământului teologic, insistând în mod deosebit asupra caracterului pedagogic, pastoral-misionar, al scrierilor sale. Era și firesc acest lucru: zecile de ani petrecute la catedră își spun, cu prisosință, cuvântul. Îi dorim, la ceas aniversar, Părintelui duhovnicesc, Teologului savant, Omului modest, blând și bun VALER BEL – multă sănătate și abnegația de a continua, pe mai departe, proiectele începute, bucurându-ne sufletele cu gândirea sa teologică înaltă și zelul său misionar deosebit.

³¹ Idem, *Misiune, parohie, pastorație...*, p. 146-147

Impulsurile misionare ale Sfintei Liturghii evidențiate în opera părintelui profesor dr. Valer Bel

Pr. prof. univ. dr. IOAN TULCAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad*

1. Considerații generale

IN ULTIMELE DECENII CONȘTIINȚA TEOLOGICĂ a Ortodoxiei a scos în evidență faptul, că exprimarea exterioară plenară a Bisericii are loc în Sfânta Liturghie. Acolo se realizează o îmbinare armonioasă între gândire, simțire și actele de voință liberă ale credincioșilor, pentru o trăire reală și plenară a credinței și a identității creștine. În cadrul Sfintei Liturghii, comunitatea eclezială locală și Biserica în ansamblul ei trăiește simțământul apartenenței la noul popor al lui Dumnezeu, chemat în lume, spre a fi o mărturie vie a lucrării lui Dumnezeu în viața oamenilor și a lumii. Slujba centrală a Bisericii sau inima ei de foc este Sfânta Liturghie. Aceasta este o mărturie vie a întregii lucrări de mântuire a oamenilor, realizată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, la care participă credincioșii, împărtășindu-se de ea, pe de o parte, dar, în același timp, Sfânta Liturghie oferă suportul necesar și zestre indispensabilă pentru o lucrare de extindere a Împărăției lui Dumnezeu în lume, prin intermediul misiunii creștine, de atragere

a cât mai multor oameni în orizontul de credință, har, lumină, împăcare și iubire al Bisericii, în calitatea acesteia de „laborator al Învierii” tuturor.¹

Această trezire a conștiinței teologico-ecleziale pentru a pune tezaurul de credință apostolică și patristică în legătură cu bogăția exprimării doxologice a acesteia în cultul Bisericii și, îndeosebi, în Sfânta Liturghie, a avut loc ca urmare a unei necesități, resimțite profund de către Biserică. Această necesitate se întemeiază pe faptul, că s-a putut constata în ultimul timp o anumită îndepărtare a oamenilor de comunitatea eclezială în cadrul căreia au fost botezați, dar, în același timp, și pentru faptul că misiunea creștină, fără suportul etosului liturgic este golită de substanță, devenind un fel de activism religios, ce se înrudește cu ideologia sau cu propaganda. Numai întrucât misiunea Bisericii este pusă în legătură cu Liturghia ea devine cu adevărat o lucrare ce se întemeiază pe porunca dumnezeiască de a vesti Evanghelia la „toată făptura” (cf. Marcu 16, 16), de a transforma duhovnicește pe oameni, spre a deveni „sare a pământului și lumina lumii” (cf. Matei 5, 13 -14), și, totodată, martori și mărturisitori ai lui Iisus Hristos. Misiunea Bisericii, inspirată și susținută de Sfânta Liturghie îi transformă pe oameni, îi umanizează și îi transfigurează după chipul umanității lui Hristos. Membrii Bisericii trebuie să simtă în adâncul conștiinței lor, că trebuie să împlinească porunca dumnezeiască de a „vesti în lume bunătățile Celui Ce i-a chemat pe ei din întuneric la lumina Sa cea minunată”(cf. I Petru 2, 9).

¹ Despre importanța Sfintei Liturghii, în context misionar, se cuvin a fi cercetate următoarele referințe: pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986; pr. prof. dr. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie*, Editura Atena, București 1996; pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București 1972; de mare importanță în acest sens sunt lucrările teologului ortodox rus din diaspora Alexander Schmemmann, traduse în limba română: *Euharistia. Taina Împărăției*, Editura Anastasia, f.a.; *Pentru viața lumii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), trad. rom. pr. prof. dr. Aurel Jivi, București 2001. A se vedea și: pr. prof. dr. Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1994; idem, *Misiune, parohie, pastorație*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004.

Părintele profesor dr. Valer Bel a depus eforturi academice susținute în ceea ce privește modul în care Ortodoxia înțelege misiunea ei în lumea de astăzi, accentuând coordonatele liturgice ale misiunii sau, mai bine zis, care sunt accentele misionare ale Bisericii, așa cum pot fi ele identificate în Liturghia ortodoxă.

2. Coordonate și aspecte ale misiunii creștine

Misiunea creștină, în general, nu poate fi înțeleasă deplin, dacă nu o punem în legătură cu temeiul teologic misionar fundamental, care este trimiterea în lume a Fiului lui Dumnezeu, ca mesager al iubirii absolute și veșnice a Preasfintei Treimi. Comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, care are drept scop cuprinderea în cadrul ei a întregii umanități și chiar a întregii creații și care se manifestă, originar, în trimiterea în lume a celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi. De aceea, și misiunea creștină reprezintă o participare reală la trimiterea în lume a Fiului lui Dumnezeu (cf. Ioan 20, 21-23) și a Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii (cf. Ioan 14, 26), pentru a face actual și relevant pentru fiecare om în parte și pentru întreaga umanitate în ansamblul ei, misterul mântuirii în Iisus Hristos. Teologii ortodocși sunt în unanimitate de părere, că misiunea Bisericii nu se bazează exclusiv pe inițiativa oamenilor, ci originar, pe inițiativa lui Dumnezeu Însuși, de a aduna în iubirea Sa desăvârșită întreaga creație. Deci, viața de comuniune a Sfintei Treimi reprezintă temeiul ultim, cauza și scopul final al oricărei misiuni.² Cel care a adus în lume viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi este Însuși Fiul și Cuvântul Tatălui, Domnul nostru Iisus Hristos. Astfel, el este Mesagerul sau Trimisul în lume, prin excelență, a lui Dumnezeu Tatăl. De aceea, și „misiunea Bisericii se întemeiază pe trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat dată Apostolilor de a propovădui Evanghelia și de a chema la pocăință

² A se vedea în acest sens: Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva 1982, p. 3; idem, *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives and Mission*. Compiled and edited by Ion Bria, WCC Missions Series No 7, Geneva 1986, p. 3; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004, p. 15-16.

și de a boteza toate neamurile (cf. Matei 28, 19-20). Trimiterea Apostolilor de către Hristos se întemeiază în faptul, că Iisus Hristos Însuși a fost trimis în lume de către Tatăl (cf. Ioan 20, 21-23), pentru a mântui lumea. Semnificația cuvintelor din Evanghelia după Ioan, cu privire la trimiterea în lume a Apostolilor de către Iisus Hristos, ca întemeindu-se pe trimiterea în lume a Fiului lui Dumnezeu de către Tatăl, este esențială în ceea ce privește cristalizarea oricărei viziuni asupra misiunii Bisericii. „Credința în Sfânta Treime delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu de alte învățături și concepții, în sensul că numai o astfel de dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viață și iubire cu noi în veșnicie. Revelarea lui Dumnezeu ca Treime evidențiază faptul că Dumnezeu este în Sine Însuși o viață de comuniune și că prin lucrarea Sa în lume atrage umanitatea și creația în general în această comuniune de viață adevărată cu Sine”.³

Această viziune teologică asupra misiunii este extrem de largă, de generoasă, pentru că oferă posibilitatea Bisericii, ca să includă în sfera ei de preocupare misionară întreaga creație, și, îndeosebi, întreaga umanitate. Nimeni nu este exclus de la primirea darului mântuirii, pe care l-a adus Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru toți oamenii. Părintele Stăniloae are cuvinte de o profunzime și frumusețe duhovnicească și misionară excepționale, care lămuresc faptul, că Treimea nu este numai creatoare, ci și mântuitoare. De aceea, „Treimea Se revelează în mod esențial în opera mântuirii și de aceea Treimea e baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești - și anume Cea Care Se află în această relație afectuoasă de Fiu și ca Om – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii”.⁴ Părintele Valer Bel, ca de altfel și alți teologi ortodocși, sesizează o coordonată esențială a misiunii Bisericii, întemeiată pe comuniunea de iubire a Sfintei Treimi, fără de care misiunea ar fi golită de sens și de relevanță pentru om. Căci, pe bună dreptate, sublinia părintele Bel, „misiunea Bisericii își are temeiul ei

³ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 16

⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (prescurtat: TDO)*, Editura EIMBOR, București 1978, vol. I, p. 285 u.

adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și, prin Acesta, către întreaga lume. De aceea, misiunea Bisericii nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale sau comandamente morale, ci de a transmite viața de comuniune care este în Dumnezeu, sau de a atrage oamenii în comuniunea cu Sfânta Treime.”⁵ Astfel, misiunea Bisericii în lume devine „participare” la trimiterea în lume a Fiului de către Tatăl (cf. Ioan 3, 16; 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (cf. Ioan 14, 26), pentru a ridica pe oameni la această înălțime a comuniunii lor cu iubirea Sfintei Treimi. În acest sens, putem să înțelegem cuvintele Sf. Apostol Ioan: „Și viața s-a arătat și noi am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci care era la Tatăl și care s-a arătat nouă. Ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi; iar părtășia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos” (I Ioan 1, 2-3).

3. Fiul lui Dumnezeu întrupat, prototip și paradigmă a misiunii

Așa cum s-a arătat mai sus, Iisus Hristos este Cel pe Care L-a trimis Tatăl în lume, în vederea mântuirii ei. Deci, Fiul devine prototip și sursă sau izvor al misiunii, ca cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi. Pe El, „Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume (cf. Ioan 10, 36), ca să facă și ca Om voia Celui Care L-a trimis, adică voia lui Dumnezeu Tatăl. Iar, voia lui Dumnezeu Tatăl este mântuirea tuturor oamenilor, a tuturor neamurilor (cf. Ioan 3, 16; I Timotei, 2, 4). Mântuitorul Însuși insistă de mai multe ori, așa cum ne relatează Scriptura, că El a fost trimis în lume de Tatăl, ca să facă, adică să împlinească voia Lui (cf. Ioan 6, 38). „Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați și să vestesc anul plăcut Domnului” (Luca 4, 18-19). „Dumnezeu nu L-a

⁵ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 17-18. Vezi și: Ion Bria, *Go Forth in Peace*, p. 3.

trimis pe Fiul Său în lume, ca să judece lumea, ci ca lumea să se mântuiască prin El” (Ioan 3, 17). „Și ei au cunoscut cu adevărat, că Eu de la Tine am ieșit și au crezut, că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 8). „Pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui Care M-a trimis pe Mine” (Ioan 5, 30).

Toate cele de mai sus sunt mărturii indubitabile ale faptului, că Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu trimis în lume, a avut această conștiință a dependenței Lui de voia Tatălui, și în lumina acestei conștiințe, i-a trimis pe Apostolii Săi, la propovăduirea Evangheliei mântuirii. Misiunea Bisericii, în general, este întemeiată pe această trimitere în lume a Fiului, dar, înțelegerea acestei trimiteri nu ar fi completă, dacă nu am înțelege-o în legătură cu ceea ce Mântuitorul a împlinit în mod concret prin venirea Sa în lume, ca Trimis al Tatălui, și anume lucrarea de mântuire a lumii. Aceasta constituie, de asemenea, un fundament și izvor al misiunii propusă Apostolilor de Iisus Hristos. Începând cu Botezul Său în Iordan, continuând cu celelalte lucrări ale sale, și îndeosebi cu propovăduirea Evangheliei, cu săvârșirea de minuni, culminând cu Pătimirile, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa la ceruri, Iisus Hristos a conturat inconfundabil coordonatele misiunii pe care El a împlinit-o și pe care o dorește continuată prin Apostolii Săi și prin urmașii acestora și a tuturor celor care vor crede în El. „Propovăduirea prin cuvânt a Împărăției este însoțită și sprijinită în activitatea lui Iisus de ajutorare efectivă a celor chemați la aceasta prin fapte dădătoare de viață, fapte concrete de slujire. El a iertat pe cei păcătoși, a vindecat bolnavi de tot felul, a saturat pe cei flămânzi, a înviat morți. Puterea Lui dădătoare de viață se manifestă ca o confirmare a misiunii Sale în lume, căci toate faptele Sale sunt „semne” ale Împărăției. „Iar dacă Eu cu degetul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată, a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu” (Luca 11, 20).⁶ Aceste lucrări dumnezeiești le-a săvârșit Iisus Hristos, pentru a arăta ce fel de lucrare este benefică și mântuitoare pentru lume, și, pe care El o va continua mai departe, după Înălțarea Sa la cer, prin cei pe care i-a ales și-i va alege mereu, pentru a-i fi martori și mărturisitori în toată lumea (cf. Faptele Apostolilor 1, 8).

⁶ Valer Bel, *Temeiurile teologice ale misiunii creștine*, în: *Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Editura Partener, Galați 2007, p. 11.

Prezența nevăzută a lui Hristos Cel înălțat la ceruri în Biserica Sa a început în ziua Cincizecimii, când Duhul Sfânt S-a pogorât asupra Apostolilor, începând, de facto, misiunea lor, după porunca primită de la Învățătorul lor. Prin Duhul Sfânt, membrii Bisericii îl au pe Hristos prezent în inimile lor, „căci iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre, prin Duhul Cel Sfânt, care s-a dat nouă” (Romani 5, 5). Astfel, lucrarea misionară a Bisericii are drept scop mântuirea oamenilor. „Prin urmare, „trimiterea” sau chemarea misionară a Bisericii își are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în și prin Iisus Hristos și prin „participarea” ei la trimiterea lui Hristos (cf. Ioan 20, 21) sau la întreita Lui slujire (cf. Matei 28, 18-20). și a Duhului Sfânt în lume (cf. Ioan 14, 16; Faptele Apostolilor 2, 1-2). În acest sens, misiunea Bisericii face parte din planul de mântuire al lui Dumnezeu”.⁷

4. Legătura dintre Biserică – Trupul lui Hristos în istorie și Liturghie privită în dinamica ei misionară

Biserica reprezintă prezența lui Hristos Cel înviat și înălțat la ceruri în inimile oamenilor, care s-au deschis Lui prin credință și dragoste, pentru a primi de la El darul mântuirii. „Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat. Dacă oamenii sunt adunați în același Hristos, dacă El îi încorporează pe toți cei ce se mântuiesc, ridicându-i la starea umanității Lui, prin energia harului ce o transmite din Sine, mântuirea nu se poate obține în izolare. Mântuirea se obține în Biserică, în organismul celor adunați în Hristos. Ea este câmpul de acțiune al energiei harului ce țâșnește din Hristos, adică al Duhului Sfânt ce sălășluiește deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată și din ea ni se comunică și nouă”.⁸ Între Hristos și Biserică se realizează o comuniune deplină, întrucât Biserica participă la lucrarea pe care a realizat-o Hristos pentru mântuirea oamenilor. Mijloacele prin care Biserica participă la această lucrare, și care adâncesc

⁷ Valer Bel, *Temeiurile teologice...*, p. 15.

⁸ Idem, *Dogmă și propovăduire*, Editura Dacia, Cluj Napoca 1994, p. 111.

mereu legătura Bisericii cu Hristos, și, implicit a fiecărui mădular al Bisericii, sunt Sfintele Taine, culminând cu Sfânta Euharistie, care se realizează și se împlinește în Sfânta Liturghie. „Întrucât Biserica se realizează prin Taine, nu înseamnă a afirma că ar fi în totalitatea ei ca sacrament, un rezultat al Tainelor, pentru că atunci ar însemna că cei ce devin membri ai ei ajung în ea prin Taine ce se săvârșesc în afara Bisericii. În realitate, Tainele sunt acte ale Bisericii; aceasta înseamnă că pe cât de sacramentală este Biserica, pe atât de ecleziologice sunt Tainele. Prin ele acționează Hristos, dar, și Biserica, sau Hristos din și prin Biserică. Aceasta este nu numai un rezultat al Tainelor, ci și o condiție a lor”.⁹

În felul acesta, Biserica este forma sub care se manifestă Hristos Cel înălțat la ceruri în această lume, pentru care a venit să o scoată de sub puterea întunericului, a diavolului și a morții și să o ridice la înălțimea comuniunii ei cu Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, împărtășit prin Tainele Bisericii. În felul acesta, Biserica devine Trupul lui Hristos, care se hrănește permanent din Hristosul euharistic, oferit în Liturghia Bisericii pentru viața și mântuirea lumii. Așadar, între Biserică și lume este o legătură foarte strânsă. Această legătură este dată tot de Dumnezeu, Cel Care a adus la existență întreaga creație, pentru a fi o mărturie a iubirii lui Dumnezeu Creatorul față de oameni, creați după chipul Său. Misiunea creștină privește lumea în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu și exprimă voia lui Dumnezeu, ca lucrarea mântuitoare a lui Hristos pentru întreaga lume să devină o experiență conștientă a acestei lucrări în viața oamenilor, chemându-i pe toți „la mântuire și la cunoștința adevărului” (cf. I Timotei 2, 4). „În această abordare, lumii i se acordă locul cuvenit, fiind privită ca lumea mântuită virtual în Hristos prin Biserică. Așa se explică faptul, că Biserica Ortodoxă nu are o concepție despre lume care se schimbă în funcție de progresul tehnic și de cel al structurilor sociale”.¹⁰ În lumina Evangheliei lui Hristos, lumea trebuie să-și depășească tendința ei spre o autonomie absolută, care o îndepărtează de la menirea fixată ei de Dumnezeu Creatorul, pentru a ajunge la comuniunea sfințitoare cu Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, în lucrarea Bisericii.

⁹ *Ibidem*, p. 113-114.

¹⁰ *Idem*, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 105.

Între Biserică și lume există o relație echilibrată și dinamică. Prin misiunea ei, Biserica pune în lumină actuală lucrarea lui Hristos Însuși, de a pregăti umanitatea și creația, în vederea manifestării cu tot mai multă putere a Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, Biserica rămâne în lume pentru a fi „lumina lumii” și taină a Împărăției lui Dumnezeu (cf. Matei 5, 14-15; Ioan 1, 9). A desfășura o lucrare misionară bine articulată, înseamnă a fi mereu în comunine cu Hristos Cel răstignit și înviat, și prin aceasta, a fi continuu în slujirea acestei lumi, după modelul lui Iisus Hristos. „E eclezologie echilibrată care vrea să evite pozițiile extreme și unilaterale, de identificare a Bisericii cu lumea sau de separare totală a lor, trebuie să conțină două direcții fundamentale și anume: o cosmologie eclezio logică și o antropologie creștină pnevmatologică. În relația dintre Biserică și lume trebuie să se plece de la constituția teandrică a Bisericii, care, fiind în lume, se deosebește de ea, iar, apoi, să definească importanța persoanei umane, care este „chipul” lui Dumnezeu, coroana creației și inelul de legătură între Dumnezeu și lume”.¹¹

Orice misiune a Bisericii va trebui să țină seama de aceste coordonate esențiale nu numai ale eclezologiei, dar, și ale antropologiei și ale misiunii.

5. Importanța Liturghiei pentru misiune și impulsurile pe care aceasta le oferă pentru o lucrare misionară rodnică

La o privire sumară asupra misiunii, ca vestire a conținutului Evangheliei lui Iisus Hristos, am putea crede, că aceasta trebuie făcută, pur și simplu, cu cuvântul, ca un fel de proclamare simplă, teoretică, verbală a ceea ce Evanghelia Mântuitorului ne spune cu privire la viața pământească sau în legătură cu viața veșnică la care fiecare om este chemat. Altfel spus, misiunea nu este pur și simplu a unei persoane izolate, ci este misiunea Bisericii, pe care aceasta o desfășoară în lume prin slujitorii ei consacrați, în mod special, și prin toate mădularele ei, la modul general.

¹¹ *Ibidem*, p. 108.

Cunoaștem din relatările Sfintei Scripturi a Noului Testament, precum și din istoria Bisericii, că încă de la începutul existenței ei, din ziua Cincizecimii, creștinii s-au adunat într-un loc anume pentru a se ruga, a frânge pâinea și a se ajuta unii pe alții, în virtutea dragostei și a slujirii creștine. Ei celebrau împreună Învierea Domnului și se împărtășeau din Hristosul euharistic. În Epistola lui Barnaba, de la sfârșitul secolului I, se spune: „De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a înviat și după ce S-a arătat S-a înălțat la ceruri”¹². Iar, Învățătura celor doisprezece Apostoli se menționează următoarele: „Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată”¹³.

Din aceste mărturii de la sfârșitul veacului I și începutul celui de-al II-lea ne putem da seamă cât de importantă era pentru mica comunitate a Bisericii adunarea lor pentru celebrarea liturgică în ziua Domnului, adică duminica, ziua Învierii Mântuitorului cea de a treia zi. Numai așa ne putem da seama de faptul că Liturghia Bisericii, ca actualizare continuă a istoriei mântuirii oamenilor, constituie punctul de plecare și de sosire al misiunii ei în lume. O misiune ortodoxă nu poate fi concepută în afara contextului liturgic, din care ea se hrănește și se inspiră continuu. În Liturghia euharistică în mod excepțional se retrăiește în mod sacramental întreaga iconomie a mântuirii lumii. Hristos Cel răstignit, mort, înviat și înălțat la ceruri este prezent și lucrător în Liturghia și viața Bisericii. De aceea, cultul liturgic al Bisericii, în mod general, și Liturghia euharistică, în mod special, constituie energia vie și lucrătoare, care inspiră, luminează și mișcă Biserica în lucrarea ei misionară. „Prin cult, mesajul biblic pătrunde în ritmul vieții de toate zilele a creștinului. Întreaga viață parohială trebuie să fie pătrunsă de dinamica proprie Liturghiei. Ritmul vieții parohiale este impus de ritmul liturgic. Se remarcă două mișcări în Liturghie: una centripetă, de revenire, din lume, a comunității ecleziale, și alta, centrifugă, de ieșire în lume.”¹⁴

¹² *Scrierile Părinților Apostolici*, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), 1, p. 133.

¹³ *Ibidem*, p. 31.

¹⁴ Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Editura „Renașterea”, Cluj-Napoca, 2002, p. 39-40.

Această mișcare dialectică a Bisericii, prin intermediul Liturghiei euharistice este de importanță capitală în ceea ce privește lucrarea pastorală și misionară a Bisericii. Hristos Cel înălțat la ceruri cheamă din lume permanent mădularele Trupului Său – Biserica – pentru a constitui acea *ecclesia*, pentru ca apoi, odată adunați în numele și cu puterea Lui, ei să se împărtășească de harul Său sfințitor și unificator, iar, apoi, aceștia să pornească în lume, pentru a-I fi Lui „martori” și mărturisitori” înaintea oamenilor (cf. Matei 10, 32-33). Membrii Bisericii pornesc la misiune nu în numele lor și cu puterea lor, ci în numele și cu puterea lui Hristos Cel înviat și înălțat la ceruri. Această mișcare de revenire întru sine a mădularelor Bisericii, pentru a se hrăni duhovnicește și a se întări și încuraja pentru lucrarea misionară, iar apoi, ieșirea acestora în lume pentru mărturie și chemare a lumii la Hristos, constituie o permanență în viața Bisericii. Conștientizarea acestei duble mișcări ecleziale, de adunare întru sine a Bisericii și de ieșire a ei în afară, în lume, ca un fel de respirație permanentă a organismului eclezial, este de importanță fundamentală în orice timp, nu mai puțin în timpul actual.

În această dublă mișcare a Bisericii putem sesiza un anumit dinamism, care întreține flacăra credinței, a nădejzii și a dragostei în lume, dar, și o permanentă „zidire” a Trupului tainic al lui Hristos în istorie. „Dinamismul acesta sacramental nu constă numai dintr-o revărsare continuă a efluviilor Duhului în Biserică și în cei care primesc Tainele, ci și într-o creștere spirituală a Bisericii și a membrilor ei în Hristos. O parte din Taine sunt „mimare”, o urmare reală a actelor lui Hristos prin care a înălțat umanitatea la slava dumnezeiască. Botezul este mimarea nașterii lui Hristos ca om restabilit în starea de început, deci, în starea fără de păcat, de om nou prin lucrarea Sfântului Duh...Luând Sfânta Împărtășanie, credinciosul este hotărât să imite pe Hristos în jertfa și învierea Lui.”¹⁵

Lucrarea liturgică a Bisericii se îndreaptă spre lume pentru a-i vesti Evanghelia, pentru a transmite harul sfințitor și mântuitor al lui Hristos, prin Sfintele Taine și a-i îndrepta constant pe oameni

¹⁵ Idem, *Dogmă și propovăduire*, p.115.

pe calea mântuirii, și, prin aceasta, pentru a-i chema pe oameni la Hristos, ca Cel Care este Omul cel adevărat, și, în același timp, Mântuitorul și sensul vieții tuturor; iar, pe de altă parte, săvârșind această lucrare pastorală și misionară, Biserica împărtășește oamenilor care vin la Hristos duhul cel nou și viu al Evangheliei, făcându-i pe ei înșiși nu numai cunoscători și primitori ai Evangheliei, ci și împlinitori și vestitori ai ei către semenii lor. „Pentru aceasta cele trei laturi ale slujirii Bisericii: învățătoarească, liturgică și pastorală trebuie să aibă un caracter misionar, iar săvârșitorii lor un dinamism spiritual care să facă viu pe Hristos în inima și viața credincioșilor. Nici una din aceste slujiri nu poate aduce roadele dorite fără să aibă coeficientul misionar, care le imprimă putere și ajută la fructificarea energiilor divine pe care le transmite”.¹⁶ În Ortodoxie, există o putere neîntrecută pe care o răspândește în viața credincioșilor Sfânta Liturghie, pentru că ea este actualizarea în fiecare timp și loc, unde ea se săvârșește, a iconomiei dumnezeiești a mântuirii, realizată de Iisus Hristos. Altfel spus, în Liturghie se restituie în mod direct această lucrare mântuitoare, la care sunt invitați să participe și să se împărtășească de ea toți oamenii. Darurile Liturghiei nu pot fi primite și ținute „în secret” de către credincioși, ci ele trebuie să se prelungească și în afara locașului sfânt al bisericii de zid, și să fructifice viața credincioșilor în împrejurările existenței lor de zi cu zi. Tot ceea ce gândesc, vorbesc și lucrează mădularele Bisericii, ca urmare a participării și împărtășirii lor din darurile Sfintei Liturghii trebuie să fie sfințit, valorificat și concretizat în faptele cele bune, ca mărturie a dragostei lor jertfelnice față de Dumnezeu și față de semenii lor. În felul acesta, fiecare mădular al Bisericii va simți și va lucra din îndemnul și chemarea lui Hristos, Cel de Care s-au împărtășit la Liturghie, „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste”. Un câmp vast de misiune, pe multiple planuri, se deschide atât pentru Biserică, în expresia ei cea mai de jos, care este parohia, în general, cât și pentru fiecare dintre membrii acesteia, în mod special. De aceea, Liturghia imprimă o dinamică constantă vieții

¹⁶ Idem, *Misiune, parohie, pastorație*, p. 41; a se vedea și: Episcopul dr. Vasile Coman, *Îmbunătățirea activității pastoral-misionare a preotului*, în: „Cuvinte pentru suflet”, Editura Episcopiei Oradiei, Oradea, 1987, p. 88-127.

duhovnicești a credincioșilor, care nu le permite să „adoarmă” în insensibilitatea lor față de chemarea lui Hristos, de a-L mărturisi în fața lumii, ci de a-i menține într-o trezvie duhovnicească, ce este susținută permanent prin participarea lor la Sfânta Liturghie și prin împărtășirea cu Sfintele Taine.

*

1. Reevidențierea și punerea în lumină a identității creștine ortodoxe în ultimele decenii, atât în context panortodox, cât și pluriconfesional, a ajuns, inevitabil, la conștientizarea importanței și a necesității comuniunii în credință, nădejde și dragoste, a tuturor mădularelor Bisericii, care este greu de realizat în afara comuniunii liturgice, mai precis, a Sfintei Liturghii, ca inimă sau centru al cultului divin ortodox. Aici, în acest centru de lumină și foc duhovnicesc se arată cât de vie și indispensabilă este acea sintagmă a lui „lex orandi, lex credendi”.

2. Teologii ortodocși în timpurile nu prea îndepărtate, dar, și cei contemporani, au ilustrat prin gândirea și scrisul lor, că întreg tezaurul de credință și experiență liturgică constituie un izvor extrem de valoros pentru lucrarea misionară a Bisericii. Aceștia au surprins cu multă acuratețe impulsuri și coordoante ale misiunii Bisericii, pe care le oferă Liturghia euharistică.

3. Prin participarea credincioșilor la Sfânta Liturghie aceștia învață credința cea adevărată, o mărturisesc, o aprofundează și se lasă inspirați de ea în viața lor personală. Liturghia este un izvor de împăcare, de lumină, de iubire și de solidaritate între toate mădularele Bisericii, pe măsura deschiderii acestora față de Hristos, Cel care le împărtășește lor bogăția darurilor Sale. Prin participarea lor la Sfânta Liturghie, și, mai ales, prin împărtășirea lor de Trupul și Sângele lui Hristos, ei primesc un nou elan al vieții lor, care îi îndeamnă să fie mărturisitori ei credinței, ai nădejdi și ai dragostei, într-o lume divizată, debusolată, sărăcită spiritual, dar, totodată, dornică de speranță, de iubire, de iertare și de împăcare.

II. IN HONOREM

Repere fundamentale ale misiunii în Vechiul Testament¹

Pr. prof. univ. dr. IOAN CHIRILĂ

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca*

Preliminarii

MISIUNEA ESTE STRÂNS LEGATĂ DE istoria mântuirii și adesea subliniem faptul că această istorie începe cu momentul făgăduirii unui Răscumpărător, a unui Izbăvitor (Fac 3,15). Dar, oare doar atunci începe? Planul de mântuire există din veci în Dumnezeu, iar realizarea sa în istorie presupune participarea omului/a creației, presupune realizarea teandricității, fapt subliniat de către conceptul biblic ebraic de *chip* (צֶלֶם – *țelem*) / *după chipul* (בְּצֶלְמִי – *bețalmenu*). În acest caz, punctul de început al acestui conținut axial și axiologic al istoriei creației este kenoza veșnic acceptată în Treime de Fiul – chipul văzut al lui Dumnezeu cel nevăzut (Col 1,15) și Proto-chipul nostru². Modelul

¹ Studiul de față reprezintă forma revizuită, mixată și completată a două studii publicate anterior: Ioan Chirilă, „Rediscovering the pedagogical and missionary valences of christian family” în *Education, Religion, Family in Contemporary Society*, Ion Albulescu, Adriana Denisa Manea și Iuliu-Marius Morariu eds. (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2017), 65-69 și Ioan Chirilă, „Misiunea în Vechiul Testament,” în *Aspecte misionare ale Bisericii Ortodoxe Române după 1989: istorie – tradiție – modernitate Ecumenismul – încotro?*, Gelu Călina et al. eds. (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2015), 51-58.

² Pentru a-mi argumenta ultima afirmație, menționez doar cuvintele Sfântului Atanasie: „Dumnezeu fiind bun îi face părtași de chipul Domnului nostru

misionar fiind, așadar, cel treimic în care Tatăl trimite pe Fiul, iar Fiul îl trimite pe Duhul Sfânt și fiecare îl mărturisește pe Celălalt, sfera predicatelor divine neschimbându-se: Tatăl îl naște din veci pe Fiul și-l purcede din veci pe Duhul Sfânt³.

Am ținut să remarc dintru început această premiză, deoarece misiunea este în fapt o slujire a Celuilalt, o slujire și o receptare a celuilalt ca fiind „după chipul Său” (Fac 1,27), iar axiologia însăși a misiunii consistă în gradul de realizare a asemănării cu Hristos în cadrul acțiunii noastre misionare. Dacă m-aș opri strict la Isaia 61,1-2 și l-aș corela cu textul lucanic ce atestă plinirea lui în Iisus Hristos (Lc 4,16-21), aș putea spune despre misiune că are ca și conținut acțiunile de: binevestire săracilor; vindecare a celor cu inimă zdrobită; propovăduire a eliberării; vestire a unui an al milostivirii/unei zile de răzbunare; mângâiere; zidire pe vechile ruine... Ca atare, deschiderea universală a misiunii transcende nivelările confesionale prin faptul că punctul de echilibru reflexiv este Hristos – chemătorul – chemat.

Istoria mântuirii este un concept care apare ca structură formalizată în secolul al XIX-lea. Putem presupune că lucrarea teologului

Iisus Hristos și-i zidește [pe oameni] [subl. ns.] după chipul și asemănarea Lui, ca, printr-un astfel de har, cunoscând chipul, adică pe Cuvântul Tatălui, să poată să dobândească prin El înțelegerea”. Sf. Athanasie cel Mare, „Tratat despre întruparea Cuvântului,” în *Părinți și Scriitori Bisericești* 15, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1987), 104.

³ Este imperios necesar ca misiunea lui Dumnezeu în lume să fie percepută întotdeauna într-o perspectivă trinitară. Orice altă viziune asupra *misio Dei* este total nepotrivită și lipsită de temei scripturistic. În acest sens consider că definiția pe care părintele Valer Bel o oferă misiunii creștine este edificatoare: „Misiunea își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este *participare* la trimiterea Fiului (In 20,21-23) și a Duhului Sfânt (In 14,26) în lume Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea. De aceea, misiunea Bisericii se întemeiază pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat dată Apostolilor Săi de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi (Mt 28,18-19).” Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. I. Premise teologice* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004), 5.

luteran Oscar Cullmann *Salvation in History*⁴ a deschis calea de fixare progresivă a conceptului. Tributară fiind tradiției apusene, noțiunea de *Heilsgeschichte* care reduce mântuirea la izbăvirea și împăcarea omului cu Dumnezeu, este destul de ambiguă. Acest fapt este sesizat de D. G. Springgs⁵ care preia și dezvoltă această idee de la Gerhard von Rad. Ca atare, este necesar ca noțiunea de *istorie a mântuirii* să cuprindă și progresul duhovnicesc al omului, desăvârșirea și îndumnezeirea sa, așa cum s-a conturat plenar în Noul Testament. În tradiția și teologia răsăriteană, conceptul are în vedere atât izbăvirea omului din robia păcatului și reorientarea lui spre telosul inițial (asemănarea cu Dumnezeu), cât și îndumnezeirea sa în Iisus Hristos⁶.

În literatura patristică se vorbește foarte mult, chiar dacă nu într-o manieră sistematizată, despre **planul lui Dumnezeu** de mântuire a lumii. Spre exemplu, raportându-se la textul isaian invocat (cu precădere la ultima parte a verseului doi – *un an de milostivire și o zi de răzbunare*), Sfântul Chiril al Alexandriei sugerează faptul că sintagmele fac referire la o sumă de acte, evenimente și mesaje prin care Dumnezeu își face cunoscută voia Sa de a mântui lumea⁷. Prin urmare, vom avea în unitatea Scripturii texte care vorbesc despre aspectul pozitiv al dezvoltării acestui plan, dar și despre un aspect negativ al creșterii fărădelegii care revendică judecarea. Sfântul Grigorie de Nyssa⁸ face referire la o „curățire prin foc” a celor din urmă, el mergând pe linia ideii mântuirii universale și nu vreau să-i schimb și nici să-i judec cuvintele.

În studiul „The economy of salvation: two patristic traditions”, J. Patout Burns a formulat câteva afirmații care sunt în totală consecvență cu ceea ce gândesc eu în cadrul acestei expozeu. Refe-

⁴ Oscar Cullmann, *Salvation in History*, eds. S. G. Sowers et al. (London: SCM, 1967), 74-8, 150-66.

⁵ D. G. Springgs, *Two Old Testament Theologies* (London: SCM, 1974), 34-8.

⁶ Bel, *Misiunea Bisericii*, 13-5.

⁷ St. Cyril of Alexandria, „Commentary on Isaiah,” în PG 70, 1349-56 – M. W. Elliott, „Isaiah 40-66,” în *Ancient Christian Commentary on Scripture OT 11* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 237.

⁸ St. Gregory of Nyssa, „De Anima Et Resurrectione,” în PG 46, 157B-160C; „Oratio Catechetica,” în PG 45, 36CD.

rindu-se la scrierile părinților, acesta subliniază că: „Definițiile și crezurile Sinoadelor Ecumenice realizate cu maximă atenție sunt mai degrabă documentele normative pentru acea perioadă, decât explicațiile și exegezele lor teologice. [...] Totuși, în încercarea lor de a transpune cuvântul Domnului, părinții au stabilit **paradigme** pentru gândirea subsecventă. Aceștia au folosit mai multe moduri de raportare la creație și cădere, la ispășire și mântuire și au indicat implicațiile pe care le au aceste abordări în viața creștinilor.”⁹ Una dintre aceste paradigme este: *istoria mântuirii* care se desfășoară în istoria creației ca lucrare efectivă a *Missio Dei*, dar și ca participație/respingere a omului perceput ca rațiune responsabilă a creației, responsabilă și responsorială în același timp. Nu ai cum să nu observi câteva afirmații scripturistice precum: „am dobândit om de la Dumnezeu” (Fac 4,1), „a aflat har” (Fac 6,8), „a fost ales” (Fac 18,19), „a fost trimis” (Fac 45,5)... ca să vă pregătesc o salvare minunată.

1. De la missio Dei la missio hominis/Israelis

Binecunoscutul concept *Missio Dei* (exprimat concret prin cuvintele „Misiunea nu este a noastră, ci a lui Dumnezeu”), teoretizat în teologia protestantă și ulterior în cea catolică (Conciliul II Vatican), care în tradiția răsăriteană este perceput într-o perspectivă treimică¹⁰, nu este limitat la om, ci este extins la creație, atât în întregul, cât și în unitatea ei. Dacă în cazul omului, implicarea Dumnezeului treimic în atingerea telosului său (dobândirea asemănării) este una directă, în cazul creaturii, Ziditorul a oferit omului plăsmuit după chipul Său, misiunea desăvârșirii acesteia. În calitatea sa de **rege al creației**¹¹, omul a primit de la Dumnezeu puterea necesară de a

⁹J. Patout Burns, „The economy of salvation: two patristic traditions,” *Theological Studies* 37 (1976): 598.

¹⁰Gheorghe Petraru, „Temeiul teologic-trinitar al misiunii Bisericii,” în *Lucrările Simpozionului Internațional Stat și Societate în Europa*, eds. Gelu Călina et al. (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2015), 30.

¹¹Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre facerea omului,” în *Părinți și Scriitori Bisericești* 30, trad. Teodor Bodogae (București: IBMO, 1998), 22-3. Sf. Ioan Gură

stăpâni pământul și de a conduce toate vietățile spre ascultarea și plinirea cuvintelor Creatorului¹². De altfel, prin această misiune omul nu făcea altceva decât să arate întregii creații că el poartă chipul Celui care stăpânește peste toate făpturile. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa în tratatul său despre facerea omului, afirmă că: „firea omenească a fost creată să aibă rol de conducător peste altele pentru că se aseamănă cu Împăratul tuturor făpturilor, fiind astfel ca un tablou viu, dar care are comun cu modelul său veșnic atât vrednicia, cât și numele.”¹³.

Mandatarea omului în statutul său de stăpânitor și conducător al întregii zidiri, nu implica sub nicio formă ideea de exploatare și de subjugare a naturii. În Orientul Antic, regii aveau îndatorirea de a le oferi supușilor lor (cu precădere celor saraci și sărmani care nu avea ajutor – cf. Ps 72,12-14), protecție și bunăstare. În mod similar – sugerează Gordon Wenham, omenirea a primit prin porunca Ziditorului, misiunea de a stăpâni natura asemenea unui rege responsabil și binevoitor, care se comportă ca un reprezentat al lui Dumnezeu în mijlocul ei și care o îngrijește așa cum ar ocroti-o Însuși Dumnezeu¹⁴.

Această misiune a omului față de întreaga creație s-a perpetuat și după cădere. Chiar dacă natura s-a *răzvrătit* (fără voia ei – cf. Rom 8,20) rodind spini și pălămidă (Fac 3,18), aceasta continuă să fie solidară omului. Asemenea omului, făptura cuprinsă de dureri a tânjit cu nerăbdare să fie restaurată. Pământul dorea mântuirea, dar aceasta nu se putea realiza decât atunci când omul reîntra în comuniune cu Creatorul care-i putea umple lutul din care acesta era alcătuit, cu har. Primul semn de izbăvire s-a înfiripat odată cu nașterea lui **Noe**. În chip profetic tătăl acestuia intuiește schimbarea pe care fiul său avea să o producă asupra făpturii: „Acesta ne va mângâia în lucrul nostru și în munca mâinilor noastre, la

de Aur, „Omili la Facere I,” în *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1987), 100.

¹² Gordon J. Wenham, „Genesis 1-15,” în *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 33.

¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, 21-5.

¹⁴ Wenham, *Genesis*, 33. Cf. J. G. Murphy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis* (Edinburgh: T. & T. Clark. 1863), 33.

lucrarea pământului, pe care l-a blestemat Domnul Dumnezeu!” (Fac 5,29)¹⁵. Plin fiind de Duh Sfânt, cel care a aflat har înaintea lui Dumnezeu într-o lume degradată (Fac 6,8-9) și-a asumat misiunea de a izbăvi neamul omenesc, împreună cu făpturile și vietățile pământului de urgia potopului. Noe își asumă responsabilitatea față de animalele și păsări și le oferă prin baia curățitoare a potopului posibilitatea de a începe o nouă viață. Reînnoirea binecuvântării pe care Dumnezeu o dăduse lui Adam (Fac 9,1-7), în contextul jertfei de mulțumire adusă de Noe și familia sa, constituia semnul cel mai evident că omul și creația au fost reasezate și reorientate spre Creator. Omului i s-a reconfirmat statul privilegiat între creaturi și i s-a oferit legitimitatea de a stăpâni pământul în calitate de rege responsabil al creației.

Așadar, *missio Dei* reiese în chip clar ca acțiune de izbăvire a întregii creații în cazul potopului, numai că izbăvirea este o lucrare teandrică: Noe a aflat har și prin el s-a făcut izbăvirea. Ce minunată misiune are omul!

Înainte de a intra în exprimările speciale ale misiologie, în sfera hermeneuticii misionare a Vechiului Testament, aș dori să introduc o secțiune intitulată: *misiunea fratelui în alegerea Domnului*. Darrell L. Whiteman abordează în cadrul cercetărilor sale dedicate misiunii/evangelizării tema de conjuncție: *Anthropology and Mission: The incarnational connection*¹⁶, temă care m-a determinat să cobor și mai adânc în Sfânta Scriptură pentru a încerca să surprind punctul de depart al misiunii și astfel m-am întors în secțiunea antropogenezei. Porunca Domnului: „creșteți și vă înmulțiți...” (Fac 1,28) este în fapt expresia concentrată a misiunii omului în creație, este primul comandament al ecoteologiei misionare. La aceasta putem adăuga trimiterea omului din Eden în

¹⁵ John Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis* (New York: Scribner, 1910), 133. Preluând o tradiție care susține că Noe este primul om care s-a născut după moartea lui Adam, Rabbi Samuel Ben Meir (Rashbam) afirmă că nașterea acestuia reprezintă o ușurare a blestemului rostit de Dumnezeu asupra pământului după căderea lui Adam. Nahum M. Sarna, *JPS Torah commentary. Genesis – Be-reshit* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 44.

¹⁶ Darrell L. Whiteman, „Anthropology and Mission: The incarnational connection,” *Missiology* 31 (2003): 397-415.

sânul creației pentru a restaura bunătatea și rodnicia ei, precum și episodul responsabilizării lui Cain. În contextul fratricidului, atenția mea se concentrează pe întrebarea pe care Dumnezeu i-o adresează lui Cain: „Unde este fratele tău?” (Fac 4,9). De aici reiese faptul că fiecare dintre noi avem o misiune evidentă față de fratele nostru. Ni se cere să fim păzitorii alterității, ai acestei taine care își are izvorul în Sfânta Treime: alter et unio/alteritate ipostatică și unitate ființială.

Un exemplu elocvent de asumare a tainei fratelui este Iosif. Cu toate că era urât și pismuit de frați din pricina viselor care prefigurau statutul său privilegiat în familie, Iosif nu a încetat să-și iubească frații, chiar dacă aceștia îi erau rude doar după tată. Când Iacob l-a trimis să-i cerceteze pe frații săi care erau cu turmele în Sichem, Iosif a pornit fără nicio ezitare în căutarea acestora, deși avea de parcurs o distanță de apoximativ 80 km. Râvna¹⁷ pentru frați l-a făcut pe acesta să rățăcească pe câmp mult timp, fără să țină cont de pericole existente într-un astfel de mediu¹⁸. Întrebat de un om pe cine caută, acesta îi răspunde: „Îi caut pe frații mei.” (Fac 37,16). Răspunsul lui Iosif contrastează evident cu încercarea de eschivare a lui Cain. Preocupat de sănătatea fraților săi, acesta asumă responsabilitatea pe care Dumnezeu i-a descoperit-o în chip tainic prin vise. Chiar dacă a fost la un pas de linșare și chiar dacă a fost vândut negustorilor ismaeliți, Iosif a rămas statornic în dragostea sa fraternă. Aceasta reiese cu claritate încă din prima clipă a reîntâlnirii lor în Egipt. Deși nu și-a dezvăluit identitatea, când i-a auzit pe aceștia vorbind despre sângele fratelui lor care cere răzbunare (Fac 42,22), Iosif s-a îndepărtat îndată de la ei și a plâns. Al doilea argument care confirmă asumarea misiunii fratelui este încercarea acestuia de a-și responsabiliza frații. Iosif nu se descoperă înaintea lor până ce nu observă că unul dintre

¹⁷ Sarna, *Genesis*, 258. Dorind să arate dragostea pe care o avea Iosif pentru frații săi, Sfântul Ioan atenționează: „Uită-te cu câtă râvnă îi caută pe frații lui. Întreabă, iscodește și face totul ca să-I vadă.”. Sf. Ioan Gură de Aur, „Omiliile la Facere II,” în *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1989), 275.

¹⁸ Gordon J. Wenham, „Genesis 16-50,” în *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 353.

ei se jeftește pentru fratele său Beniamin (Fac 44,33). Astfel că, după ce îi învață pe frații săi să asume și ei grija fratelui, Iosif se face cunoscut înaintea lor și le spune că Dumnezeu a rânduit ca el să fie vândut pentru a putea avea grijă de ei în timpul foametei: „Dumnezeu m-a trimis înaintea voastră pentru păstrarea vieții voastre [...] ca să păstrez o rămășiță în țara voastră și să vă gătesc mijloc de trai în țara aceasta și să cruțe viața voastră printr-o slăvită izbăvire. Deci nu voi m-ați trimis aici, ci Dumnezeu...” (Fac 45,5-8; cf. Ps 105,16-17).

Celălalt model al misiunii fratelui la care voi mai face referire este Moise. De dragul fraților lui care erau supuși la munci grele, acesta renunță la slava pe care o avea în casa lui Faraon și se coboară între ei pentru a le ușura suferință. Ucigând un egiptean care asuprea peste măsură un israelit, Moise își riscă propria lui viață pentru frații săi care în loc să-i prețuiască grija față de ei, îl determină să plece din Egipt. Deși a fost nevoit să fugă din fața lui Faraon din pricina celor cărora le fusese binefăcător (Ieș 2,13-15)¹⁹, Moise se întoarce după 40 de ani pentru a-i dezrobi. Dragostea fraternă l-a determinat pe acesta să rabde cu blândețe, pe tot parcursul călătoriei prin pustie reproșurile și revolta nefondată a fraților săi (cf. Ps 105). Când Domnul a vrut să-i piardă pentru căderea lor în idolatrie și să ridice din Moise un popor mare, acesta a stat înaintea lui Dumnezeu și și-a pus cheazășie mântuirea proprie²⁰ zicând: „Rogu-mă acum, de vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-i;

¹⁹ Sf. Vasile cel Mare, „Exegetic Homilies 1.1”, în *Fathers of the Church* 46 – J. T. Lienhard și R. J. Rombs, „Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy,” în *Ancient Christian Commentary on Scripture OT 3* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), 7. În Exod Raba se precizează faptul că motivul pentru care Moise ar fi fost nevoit să fugă din Egipt era de fapt invidia unor frații de-ai lui care l-au raportat autorităților egiptene. Nahum M. Sarna, *JPS Torah commentary. Exodus – Šemot* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 11.

²⁰ Un gest similar avea să-l facă și Sfântul Apostol Pavel care ar fi preferat să fie el despărțit de Hristos, decât să-și vadă frații, cei de un neam cu el, rătăcind pe aiurea, ignorând binefacerile de care Dumnezeu i-a făcut părtași: înfierea, slava, legămintele și Legea, închinarea și făgăduințele, precum și faptul că din Domnul nostru a luat firea umană din neamul lor (Rom 9,3-5). Cf. Jerome, „The Letters of St. Jerome,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series* 6, eds. W. H. Fremantle et al. (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 172.

iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!" (Ieș 32,32). Acest gest indică pe lângă noblețea și altruismul său, gradul de identificare al lui Moise cu frații săi israeliți. Acesta ar fi fost capabil să renunțe la viitorul său promis de Domnul, mai degrabă decât să-și lase poporul să piară din pricina păcatului săvârșit înaintea Domnului²¹. Mai mare dragoste ca aceasta nimeni nu poate avea! Ce s-ar putea face mai mult pentru alteritate, decât jertfirea substitutivă? Să fii capabil să-ți dai viața pentru fratele/prietenul tău (cf. In 5,13), acesta este punctul maxim al misiunii fratelui în Vechiul Testament.

2. Misiunea – împlinire a istoriei mântuirii – poporului ales și neamurile

În secțiunea precedentă am invocat ideea de misiune a fratelui, deoarece în mediul ortodox românesc, de la părintele Ioan Bria, avem expresia și evenimentul liturgic al „liturghiei fratelui”, concept ce țineste întotdeauna telosul creației exprimat inițial atât în Facere 1,28, cât și în Facere 12,1-3, în acel *vei fi izvor de binecuvântare pentru toate neamurile pământului*. În cazul chemării/alegerii realizare direct de către Domnul, accentul este pus pe om/neam/popoare, fără ca prin această să fie exclusă în vreun fel întreaga creație. Chemarea/alegerea lui Avraam marchează debutul misiunii fratelui între neamuri. Ca părinte a poporului ales, primul patriarh este trimis de Dumnezeu într-o acțiune misionară din pământul făgăduinței în Egipt și Gherara pentru a-l descoperi neamurilor pe Dumnezeu cel adevărat. Locuitorii teritoriilor respective aveau să cunoască prin cel care pribegea ca un străin (Fac 17,8) în tot pământul Canaanului, pe Dumnezeul cel atotputernic, care ocrotește și tămăduiește pe cei care-i slujesc.

În condițiile în care, nu vom asuma peregrinarea lui Avraam ca pe o acțiune misionară, primul trimis al Domnului printre străini avea să fie Iosif, cel care i-a deprins pe frații săi de sânge să fie

²¹ D. K. Stuart, „Exodus. An exegetical and theological exposition of Holy Scripture,” în *The New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2007), 685.

păzitori și ocrotitori ai alterității. Potrivit textului psalmic, Iosif a fost trimis de Dumnezeu în Egipt ca să fie domn și stăpân în casa lui Faraon, „ca să învețe pe căpeteniile lui, ca pe sine însuși și pe bătrânii lui să-i înțeleptească.” (Ps 105,21). Viețuirea sa curată, l-a umplut pe Iosif de har. Domnul a făcut ca el să afle trecere înaintea tuturor egiptenilor, mai întâi înaintea lui Putifar (Fac 39,4), apoi înaintea mai-marelui temniței (Fac 39,23) și apoi înaintea lui Faraon. Acesta din urmă avea să măsturisească înaintea dregătorilor săi că în niciun alt om nu lucrează mai mult duhul lui Dumnezeu ca în Iosif (Fac 41,38).

Dincolo de aceste situații particulare, care ținesc un aspect centripetal²², exclusivist, rămâne deschisă definirea relației אֶם (am – popor) – גוֹיִם (goim – neamuri) ce poate fi percepută într-un singur mod: relație de unitate ființială a neamului omenesc în baza căreia fraternitatea este evidentă. Însă realul istoric al aceluia *illo tempore* a făcut ca aceasta să fie doar în stare virtuală, fulgurant depășită uneori și real realizată obiectiv în jertfa hristică restauratoare.

Pentru a ilustra modul de manifestare a misiunii poporului ales între neamuri mă voi opri asupra câtorva texte din psalmi și din profeți. Precizez de la început că nu intenționez să eleborez aici o abordare exegetică completă. Voi prelua doar expresia cheie și în jurul ei voi creiona argumentația privitoare la misiune.

Primul text psalmic asupra căruia voi insista este versetul 15 din psalmul 44: „pusu-ne-ai pe noi *pildă către neamuri* (מִשְׁלַּח בְּגוֹיִם – *mašal bagoim*). Iată cum definește relația am – goim autorul psalmului, ca fiind o poziționare cu rol didactic, ca model, paradigmă de la care neamurile pot învăța calea cea adevărată a relaționării lor cu Dumnezeu. Anthony R. Ceresko în capitolul dedicat Proverbelor spune că: „cuvântul ebraic *mašal* este relaționat cu rădăcina verbală *mśl* – a conduce și implică ideea ghidării, a unei paradigme de în-

²² Michael A. Grisanti, „Israel’s mission to the nations in Isaiah 40-55: an update,” *TMSJ* 9/1 (1998): 44. A se vedea și Millard Erikson, *The State of the Question* (Grand Rapids: Baker, 1991), 23-33; Jiri Moskala, „The mission of God’s people in the Old Testament,” *Perspective Digest*, vol. 16, Issue 2 – <http://www.perspectivedigest.org/article/38/archives/16-2/mission-of-god-s-people-in-the-old-testament> (accesat 19 februarie 2016).

telegere.”²³. În această situație se poate observa faptul că modelul se propune, se arată, nu este vorba despre o acțiune prozelitistă sau de evanghelizare în genul diferitelor misiuni organizate astăzi. Dacă citim scrisoarea lui Ieremia (Ier 29) către cei din diaspora vom înțelege și mai bine acest mod de a se prezenta paradigma credinței în *Yahwe hai – Dumnezeu cel viu*. Dar ea a fost deja demonstrată în cazurile patriarhilor Avraam și Iosif sau în cel al lui Moise, atunci când prin mărturia lor, conducătorii importanți ai acelor vremuri au recunoscut pe Atotputernicul Dumnezeu. În cazul textului psalmic conceptul *mașal* are o funcțiune paradigmatică, una pedagogică și una eshatologică. Cea din urmă este ușor de sesizat atunci când îți amintești de faptul că și Cântarea Cântărilor este numită *mașal*, iar aceste culmi ale iubirii ce sunt cântate aici se împlinesc doar în veșnicie.

În Cartea Psalmilor avem, în accepțiunea exegetică actuală, doi psalmi misionari (67 și 96), dar nu vom găsi doar aici elemente pe care se poate fundamenta misiunea. Am acceptat această selecțiune, deoarece se încadrează perfect temei propuse de noi: exprimă în chip elocvent orientarea universală a actului misionar și se focusează pe făgăduința făcută de către Dumnezeu lui Avraam că posteritatea sa va fi mare și că se vor învrednici de binecuvântare toate neamurile. *Psalmul 67* dezvoltă binecuvântarea aaronită din Numeri 6,24-26 în care numele lui Dumnezeu este exprimat prin YHWH. Dar autorul psalmului schimbă Tetragrama cu numele Elohim, tocmai pentru a revela în chip și mai clar chemarea universală pe care Dumnezeu o adresează tuturor popoarelor în vederea cunoașterii mântuirii – *בְּכָל-גּוֹיִם יִשְׁאֲעֶתְךָ* (*bekal-gaim ieșuateka*) – Ps 67,3. În consonanță cu acesta, psalmul 96 invită toate neamurile să aducă slavă lui Dumnezeu, căci în mijlocul lor este mântuirea. Limbajul utilizat aici este în deplină concordanță cu cel din Facere 12,1-3. Modelul este unul de factură pedagogică, fiii poporului ales sunt îndemnați să-i învețe pe frații lor proveniți dintre neamuri, prin exemplul viețuirii lor, slujirea lui Dumnezeu²⁴.

²³ Anthony R. Ceresko, *Introduction to Old Testament Wisdom: A Spirituality for Liberation* (Maryknoll NY: Orbis Books, 1999), 34.

²⁴ Am oferit aceste exemple din Psalmii lui David fiindcă, în opinia mea, proorocii au folosit din plin acest model de mărturisire. Aceștia au accentuat

Misiunea lui Israel către neamuri este foarte amplu prezentată în scrierea lui Isaia. În capitolele 2,2.3-4; 56,2-8; și 6,9-11 popoarele se întorc spre Sion²⁵, Templul devine un „mega-centru” pentru adevărata închinare, toți vin aici pentru a învăța Legea Domnului, iar Israel devine „învățător al dreptății”²⁶. La acestea putem alătura imnele lui Ebed Yahwe și vom vedea că Israel devine lumină neamurilor, iar lumina este Legea care te conduce spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu (Ps 119,105). Așadar, *missio Israelis* este לְאוֹר גּוֹיִם (*leor goim*) – „luminarea neamurilor” (Is 42,6). Apare aici, la fel ca în cazul perioadei patriarhilor chestiunea Legământului²⁷, dar Legământul are în sine o deschidere spre universal, tocmai prin mărturia pe care o oferă fii Legământului.

În afara acestui model de misiune cazul Iona ne oferă o nouă perspectivă: trimiterea între neamuri. Această dimensiune nouă a *missio israelis* a fost asumată cu destul de multă reticență de către Iona. Profet fiind, acesta a înțeles că trimiterea lui între niniviteni nu va fi fără rezultat²⁸ și, de aceea, a preferat să se sustragă de la această misiune și a fugit spre Tarsis, departe de la fața Domnului²⁹. Dar Dumnezeu s-a folosit chiar și de eschivarea sa pentru a-i întoarce pe corăbierii cu care plecase din Iope la slujirea Sa.

și au extins argumentele propice întoarcerii la Lege, întoarcerii la/către Dumnezeu. De aceea, atât în psalmi cât și la profeți există trei teme/concepte forță: 1. Dumnezeu – Lege; 2. întoarcere – comuniunea fețelor; 3. kavod – slujire, preamărirea numelui Său.

²⁵ Curgerea popoarelor înspre Ierusalim (Is 2,2) poate constitui răspunsul concret al neamurilor la misiunea lui Israel.

²⁶ Jiri Moskala, *The mission of God*, 6.

²⁷ Gary Smith, „Isaiah 40-66,” în *New American Commentary* 15B (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2009), 168.

²⁸ Gregory Nazianzen, „Select Orations of Saint Gregory Nazianzen,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series* 7, trad. C. G. Browne and J. E. Swallow (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 226.

²⁹ Abraham ibn Ezra consideră că termenul מִלִּיפְנֵי (*millipnei*) – „departe de la fața” implică ieșirea din comuniune și refuzul lui Iona de a da ascultare Domnului. Gestul acestuia este asociat cu cel făcut de Cain când a fugit de la fața Domnului (Fac 4,16). U. Simon, *Jonah. JPS Bible commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999), 5.

Minunându-se de evenimentul la care au fost părtași (potolirea furtunii), aceștia s-au rugat Domnului și cuprinși de frică mare, „au adus jertfă lui Dumnezeu și I-au făcut Lui făgăduințe.” (Iona 1,16)³⁰. Acest episod minunat avea să fie doar preambulul misiunii pe care profetul avea să o facă în Ninive. Aruncat fiind de chit pe tărmlul ninivitean, Iona intră în cetate și timp de trei zile, parcurgând citadela de-a lungul, le-a prevestit locuitorilor nimicirea zicând: „Patruzeci de zile mai sunt, și Ninive va fi distrusă!” (Iona 3,4). Discursul profetului a fost atât de mișcător, încât ninivitenii au crezut în Dumnezeu și începând cu regele lor, aceștia s-au acoperit cu sac și s-au culcat în cenușă, postind și cerând iertare pentru greșelile lor. Penitența și dorința lor de a nu mai săvârși răul, au schimbat soarta cetății. Văzând faptele lor de căință, Dumnezeu nu a mai împlinit prezicerile de rău pe care le făcuse prin Iona.

Milostivirea Domnului i-a provocat, însă, lui Iona mare su-părare și s-a aprins numaidecât de mânie³¹. El nu înțelegea motivul pentru care Dumnezeu s-a milostivit de niniviteni. Din pricina lor, israeliții aveau să sufere multe și, ca atare, era just ca ei să fie pedepsiți³². Domnul, însă, a avut alte planuri

³⁰ Folosirea termenul נִדָּרִים (*nedarim*) este menită să sugereze faptul că jertfele aduse de marinari imediat după ce au ajuns la țărm nu au fost singurele pe care le-au adus Dumnezeului lui Iona. Este foarte probabil ca respectivele făgăduințe să constituie semnul schimbării vieții lor. Impactul episodului petrecut pe corabia lor a fost suficient ca să trezează în ei teama de Domnul. D. Stuart, „Hosea-Jonah,” în *Word Biblical Commentary* 31, (Dallas: Word, Incorporated., 2002), 464.

³¹ În concepția Sfântului Augustin, Iona era extrem de nemulțumit de pocăința ninivitenilor și de izbăvirea pe care avea să le-o dea domnul. Augustin, „Letter 102,” în *Fathers of the Church* 18 – A. Ferreiro, „The Twelve Prophets,” în *Ancient Christian Commentary on Scripture OT* 14 (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 147.

³² „Profetul știa, învățat fiind de Duhul Sfânt, că pocăința nemurilor va arunca în dizgrație pe israeliți. Un iubitor de țară fiind, acesta nu putea să se bucure de izbăvirea ninivitenilor câtă vreme știa că țara lui va pieri. Iona se tânguia că el a fost cel ales să plece în Asiria, la dușmanii lui Israel, în cel mai mare oraș al acestora unde idolatria era înfloritoare, iar Dumnezeu era ignorat. Mai mult, el se temea că Israel va fi uitat cu desvârșire odată cu convertirea ninivitenilor ca urmare a propovăduirii sale.” Jerome, „Commentary on Jonah

și pentru a-l convinge pe Iona că misiunea lui nu se limitează doar la poporul ales îi oferă o lecție. Folosindu-se de un pilda unui vrej³³, Dumnezeu îl determină pe Iona să înțeleagă că nu era cu puțință ca soarta a 120.000 de oameni să fie trecută atât de ușor cu vederea³⁴. Dumnezeu nu putea rămâne nepăsător față de un număr atât de impresionant de persoane, care „nu știu să deosebească dreapta de stânga lor” (Iona 4,11). Finalul cărții ne descoperă un lucru și mai minunat. Misiunea lui Iona prin care Dumnezeu s-a făcut cunoscut ninivitenilor, nu-i viza doar pe ei, ci și pe dobitoacele acestora. Iată, cum *misio israelis* are un caracter universal, nu numai unui interetnic sau unul care se limitează doar la om³⁵!

Acum putem înțelege paternitatea divină pentru toți oamenii și așa putem înțelege și mai bine opțiunea mea pentru misiunea fratelui. Dumnezeu se arată îndurător cu cei din Ninive, dar și ei asumă actul penitențial necesar întoarcerii.

Am dorit să închei cu Daniel, deoarece mi se pare că această scriere este cea care exprimă cel mai bine atributul teandric al misiunii. Chiar dacă voi extrage expresiile cheie din capitolele 2, 3 și 6, e necesar să precizez că prima parte a cărții, în întregul ei, este o luptă continuă pentru misiunea autentică. Protagonistii misiunii sunt patru tineri (Daniel, Anania, Arazia și Misael), descendenți din familia regală a casei lui Iuda care au sunt duși în robie de Nabucodonosor, regele Babilonului. Pentru că nu au renunțat la Lege, Dumnezeu le dat acestora știință și pricepere în oricare scriere, precum și înțelepciune, iar lui Daniel i-a dat darul de a tâlcui vedeniile și visele. Prin intermediul acestui dar, Dumnezeu l-a determinat pe pe Nabocodonosor să mărturisească faptul că Dumnezeul lui Daniel este cel adevărat: „Cu adevărat

1:3,” în E. B. Pusey, *The Minor Prophets: A Commentary* 1 (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1972), 398.

³³ Supărarea lui Iona determinată de uscarea vrejului, era menită să-l facă pe acesta să înțeleagă mai bine cât de mult înseamnă pentru Dumnezeu izbăvirea unui număr impresionant de oameni și animale. Stuart, *Hosea-Jonah*, 507.

³⁴ Dumnezeu dorește să-l facă pe profet conștient de importanța vieții. Simon, *Jonah*, 47.

³⁵ Ioan Chirilă, „De Jonas – un tip profetic oikoumenic cu deschideri spre bioetică,” *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj X* (2006-2007): 13-36.

că Dumnezeu vostru este Dumnezeul dumnezeilor și Stăpânul regilor, descoperitorul tainelor, căci tu ai putut să descoperi această taină.” (2,47). Această mărturisire reprezintă punctul culminant al episodului³⁶.

Cea de-a doua recunoaștere a supremației lui Dumnezeu i-a avut în centrul atenției pe ceilalți tineri. Refuzând să se închine idolului de aur ridicat de rege în câmpul Deir, chiar și sub amenințarea morții, cei trei tineri care fuseseră însărcinați, prin mijlocirea lui Daniel, cu ocârmuirea ținutului Babilonului, au fost aruncați în cuptorul cel de foc. Izbăvirea acestora în chip minunat l-a determinat pe Nabucodonosor să recunoască pentru a doua oară măreția și puterea Dumnezeului lui Israel: „Bindecuvântat să fie Dumnezeul lui Șadrac, Meșac și Abed-Nego, Care a trimis pe îngerul Său și a izbăvit pe servii Săi, care își puseseră nădejdea în El și care au călcat porunca regelui³⁷ și și-au dat trupurile lor ca să nu slujească și să nu se închine altor dumnezei decât Dumnezeului lor.” (3,28). După ce a poruncit cu asprime tuturor popoarelor din imperiu să nu vorbească de rău pe Dumnezeul celor trei³⁸, fiindcă

³⁶ Chiar dacă Nabucodonosor îl numește pe Dumnezeul lui Daniel, אֱלֹהֵי דָנִיֵּאל (*ela^h elahin*), aceasta nu înseamnă că s-a convertit. Pentru el aceasta însemna cel mai probabil adăugarea unui nou dumnezeu în panteonul căruia se ruga. S. R. Miller, „Daniel,” în *The New American Commentary* 18 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001), 103. Cf. J. A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 181. Totuși, Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că această mărturisire reprezintă un semn de schimbare pentru regele idolatru. Prin intermediul lui Daniel, acestuia i s-a permis să fie introdus și inițiat în credința israelită. John Chrysostom, „Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 12, eds. H. K. Cornish et al. (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 217.

³⁷ Sfântul Ioan accentuează în cadrul acestui episod virtutea tinerilor, fapt sesizat și de rege. Atitudinea lor fermă față de Nabucodonosor să evidențieze curajul lor de a-și apăra credința. Se pare că regele nu s-a simțit lezat de neascultarea acestora, dimpotrivă nesupunerea lor a fost chiar lăudată și oferită ca exemplu celor care s-au supus fără împotrivire. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui I*, trad. Adrian Podaru (Iași: Polirom, 2011), 333.

³⁸ Impactul pe care l-a avut minunea izbăvirii din foc l-a determinat pe Nabucodonosor să-și antenționeze poporul de puterea pe care o are Dumnezeul

niciun Dumnezeu nu i se poate asemana, regele le-a reconfirmat demnitățile pe care le dețineau.

Următorul pas care reprezintă punctul culminant al misiunii lui Daniel între neamuri este decretul emis de Darius Medul. Acest rege a dorit să-l ridice pe Daniel la cea mai mare demnitate din imperiu, însă în urma unor uneltiri, a fost nevoit să-l arunce în groapa cu lei. Însă Dumnezeu l-a păzit nevătămat între fiare pe cel care nu s-a supus decretului regal care interzicea înălțare de rugăciuni unui alt dumnezeu, în afară de rege. Bucuros că Daniel a fost izbăvit de la moarte de către Dumnezeul căruia se rugase, regele a trimis un decret prin care cerea supușilor săi să recunoască supremația Dumnezeului celui viu³⁹ peste toți dumnezeii: „Pacea voastră să sporească! Poruncă iese de la mine ca în tot cuprinsul regatului meu să se teamă și să tremure lumea înaintea Dumnezeului lui Daniel, că El este Dumnezeul cel viu, Care rămâne în veci și împărăția lui nu se va nimici, iar stăpânirea Lui nu va avea sfârșit. El poate să scape și să libereze, face semne și minuni⁴⁰ în cer și pe pământ; El a scăpat pe Daniel din ghearele leilor” (6,26-28)⁴¹.

Iată cum, *misio israelis* se împletește cu *misio Dei* pentru a aduce pe toate popoarele, neamurile și limbile care locuiesc peste tot pământul la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, care, de altfel, este principalul scop al misiunii.

căruia cei trei tineri se închină. Teama pe care acesta a simțit-o față de cel care i-a scăpat nevătămați pe cei aruncați în cuptor a fost transmisă și supușilor săi. S. R. Miller, *Daniel*, 124.

³⁹ Darius Medul a preamărit atotputernicia și supremația lui Dumnezeu prin decret datorită faptului că a protejat („scăpând și eliberând”) pe cei care îi slujesc. Miller, *Daniel*, 189.

⁴⁰ În opinia Sfântului Ieronim, motivul pentru care Dumnezeu face semne și minuni între neamuri prin supușii săi este acela de a proclama slujirea și religia adevăratului Dumnezeu. Jerome, „Commentary on Daniel 6.25-27,” în JCB 69 – K. Stevenson and M. Gluerup, „Ezekiel, Daniel,” în *Ancient Christian Commentary on Scripture OT 13* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008), 219.

⁴¹ Având în vedere cât de mult îl aprecia regele Darius pe Daniel, am putea plasa afirmațiile acestuia în sfera convertirii. J. E. Goldingay, „Daniel,” în *Word Biblical Commentary 30* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 129.

3. Elemente habituale care circumscriu habitatul personal unei acțiuni misionare

Aș putea spune că în mediul iudaic existau semne care contribuiau în chip real la regenerarea/ nașterea credinței. Aceste semne înscrisau habitatul iudeului în fluxul cotidian al spațiului sacru, mezuzah, candela (mai târziu menorah), paharul binecuvântării, sederul, sărbătoarea corturilor etc., dar toate acestea deveneau mărturii prin puterea credinței officianților, mărturie care atesta legătura lor cu Yhwh/Adoneinu/Baruh Hașem. Într-o asemenea situație ne găsim atunci când ne referim la familia lui Elimelec, când ne referim la cartea Rut. Această eroină a misiunii din Vechiul Testament a reușit prin viața ei să aducă la credința monoteistă o fiică a moabiților, pe Rut. Dar de data aceasta voi raporta acest eveniment la un ciclu mai amplu, la istoria mântuirii. Din veci era hotărât în Treime actul întrupării Mântuitorului, acest act era menit să aibă o deschidere universală, de aceea venirea lui Elimelec în șesurile Moabului nu este un act egoist de salvare personală într-o perioadă de foamete, ci un gest de ascultare a unei chemări tainice, o chemare care o are ca protagonistă pe Noemina (icoana nădejzii nedezipite de Dumnezeu) și care o face pe Ruth să ajungă la mărturisrea de credință prin care accede pe tulpina măslinului celui bun: „nu mă sili să te părăsesc și să mă duc de la tine...poporul tău va fi poporul meu și Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu” (1,16). Acesta este motivul pentru care putem să spunem că Noemina a fost chemată să fie părtașă misiunii lui Dumnezeu prin care pregătea întruparea Fiului și anume că ea avea misiunea de a o aduce pe Rut în spița neamului lui Iisus realizând astfel dimensiunea universală a slujirii Acestuia. Credința trăită complet și sincer convertește și aduce la Dumnezeu cel viu pe cei care îl caută, îl cheamă, îl doresc ca împreună slujitor cu El. Rut ajunge în pământul Betleemului și căsătorindu-se cu Booz devine strămoașă, după trup, a lui David din care se va naște Hristos.

Actul convertirii este ajutat de o întoarcere liberă spre cuvântul viu al lui Dumnezeu, în cazul Vechiului Testament fiind vorba de o întoarcere sinceră înspre minunatele acte ale izbăvirii despre

care Moise le spunea conaționalilor săi că trebuie să le prezinte copiilor lor. „Să nu adaugi nimic la cele ce vă poruncesc eu...să le păziți așadar și să le împliniți... păzește-te și îți ferește cu îngrijire sufletul tău... să le spui fiilor și fiilor feciorilor tăi...” (Deut 4,2.6.9-10). Acest act este unul de factură pedagogică, o veritabilă „lectio divina”, un act care este adânc înscris în purtarea de grijă a părinților⁴². Acest moment parcă reiterează cuvintele mărturie ale Psalmistului care spun: „Dumnezeule, cu urechile noastre am auzit, căci părinții noștri ne-au spus nouă lucrul pe care l-ai făcut în zilele lor, în zilele cele de demult, mâna Ta popoare a nimicit, iar pe părinți i-ai sădit” (Ps 43,1-3), reiterează actul pedagogiei domestice în cadrul căreia părinții îi încredințează pe fii de realismul lucrării proniatoare a lui Dumnezeu în istorie spre izbăvirea tuturor și spre sădirea noastră în împărăția veșniciei⁴³. Aici este

⁴² Christopher Wright, *The mission of God's people* (Nashville: Zondervan, 2009).

⁴³ Profesorul Theodor Zisis remarcă în lucrarea Sfântului Ioan Gură de Aur, *Despre slava deșartă și despre cum trebuie părinții să-și crească copiii*, o caracterizare care parcă ar fi a zilelor noastre: „Toți părinții se îngrijeau, spune sfântul, să asigure copiilor bogăție, îmbrăcăminte, slujitori, pământuri. Singurul lucru pentru care nu se îngrijeau era cultivarea lor sufletească, anume ca tinerii să devină virtuoși și evlavioși. Ba chiar dimpotrivă, virtuțile le socoteau defecte și slăbiciuni. Domnea o desăvârșită inversare a valorilor. Viciile erau numite virtuți, iar virtuțile – vicii. Iubirea de slavă se numea mărinimie sufletească, îmbogățirea – libertate; obraznicia se numea curaj, nedreptatea – bărbăție. Dimpotrivă, întreaga-înțelepciune era socotită bătărbănie, îngăduința – lașitate, dreptatea – lipsă de bărbăție, răbdarea – slăbiciune și smerenia – slugărnice. Nu mai exista nimic limpede și statornic în această confuzie duhovnicească. Nu puteau să îndrepte situația nici tribunalele, nici legile, nici școlile. Pe judecători îi cumpărau cei bogați, iar învățătorii erau interesați doar de salarii. Nu sunt de niciun folos tribunalele, nici legile, nici pedagogii, nici părinții, nici însoțitorii și nici dascălii copiilor: cei dintâi sunt corupți prin bani, iar ceilalți se gândesc doar la cum să-și primească leafa. Cei ce se nelinișteau pentru această situație, fie erau amăgiți cu cuvinte liniștitoare, fie nu vorbeau pentru că se temeau de puterea celor vicioși. Decăderea morală și tulburările sociale se datorează, după Sfântul Ioan Gură de Aur, îngrijirii greșite a copiilor și neglijării cultivării lor sufletești: De aici vine dărâmarea întregii lumi, de la faptul că nu ne îngrijim de copiii noștri: de averile lor ne îngrijim, dar sufletul lor îl trecem cu vederea. De aceea, sfântul nu șovăie să numească ucigașă această nepăsare a părinților față de cultivarea virtuților și a sufletului copiilor: sunt ucigași de prunci, își omoară proprii copii cei ce îi deprind cu patimi tiranice, cu vicii care omoară

vorba despre acea teandricitate de care aminteam mai sus, așa se deprinde curajul trăirii în Hristos, îndrăzneala de a cuceri cu Hristos lumea pentru veșnicie. Acele vremi idilice se pare că au dispărut, colțul de taină al revărsării Luminii line a fost uitat în epoca bunicilor, iar pe noi ne stăpânește doar chipul lumii. Iată de ce trebuie să pogorâm și noi în Moabul contemporan și să dăm mărturie despre credința care deschide făptura umană spre transcendere pentru ca omul de azi să dorească împreună cu noi părtășia la Dumnezeu cel viu, să ajungă să spună: „unde vei trăi tu, voi trăi și eu, Dumnezeu tău va fi Dumnezeu Meu!” Cu atât mai mult cu cât știm de la Ap. Pavel că „credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Rom 10,17).

Pentru a redescoperi pe Hristos în viața noastră mărturia/pedagogia părintelui trebuie să vină ca o încredințare a fiului că noi trăim în Binele lui Dumnezeu, că binele ce îl săvârșim nu este rodul singular al înțelepciunii noastre, ci împărtășire a Binelui suprem și că el este dincolo de fisismul imediat al materialității, că își are substanțierea în lucrarea Duhului care ne dă posibilitatea să trăim bucuria învierii, iar bucuria învierii este cea care izvorăște din Hristos cel înviat. Dar e greu să înțelegi învierea! Mai ales acum în timpul postmodern și totuși postmodernitatea ne provoacă, ne dă o șansă să fim misionari, începând din familia noastră.

Postmodernitatea este cea mai dinamică perioadă a istoriei omenirii, dezvoltarea tehnică și comunicațională este atât de mare încât omul se simte mic și neînsemnat. Cu toate acestea el nu trebuie să-și piardă conștiința propriei demnități și nici să se înfricoșeze atunci când trebuie să-și reasume poziția de rațiune responsabilă a creației. De aceea, e bine și frumos ca frații să trăiască împreună (Ps 132,1) și această fericire a comuniunii să nu dispară, să nu se lase vrăjiți de învățăturile incomplete și amăgitoare ale hedonismelor actuale, omul trebuie să trăiască ca om întreg: trup și suflet, iar atunci când sufletul transpare prin străveziul trupului, înțelegerea învierii este aproape. Prezentul dinamic iese din aspectul cotidian haotic prin intermediul omului care știe să-l folosească

și chinuiesc zilnic sufletul lor”. Poate fi un argument adus din tradiție la care să luăm aminte. Theodor Zisis, *Capete morale* (Salonic: Vriennios, 2002), 185-99.

cu înțeleaptă cumpătare și mereu se întoarce înspre om spre a-i spune: Bucuria sufletului meu! Deci omul, nu materialul! Cu tinerii, prezentul Bisericii este în chip real dinamic, iar această dinamică se dezvoltă consensual cu sensul eshatologic al existenței create.

Tinerii cucerii de înțelegerea viului Scripturii aduc cu ei spre încreștinare piscurile dezvoltării extraordinare și le înscriu în comunicare omofonă a axiologicului autentic al fapturii creând noi punți de legătură. Postmodernitatea este o șansă pentru Biserică, e o șansă deoarece formula holitistică a postmodernității își găsește cea mai bună împlinire în oecumenicitatea vestirii Evangheliei (Mt 16,15). Tinerii vor putea arăta că Sfânta Tradiție este real memoria vie a Bisericii pentru că nu îmbătrânește fiind îmbrățișată/întrupată de ei, iar ei în libertatea hristică a acesteia, chiar dacă biologic îmbătrânesc, spiritual rămân tineri, iar ca fii ai nădejzii sunt deja dincolo de Înviere.

Sfânta Scriptură și trecutul istoric al neamului nostru ne îndeamnă să redescoperim valențele pedagogice și misionare ale familiei prin recircumscrierea habitatului nostru ciclului existențial liturgic și prin deprinderea vorbirii între noi în cuvintele Scripturii. Așa vom fi conștienți cu toții că putem fi părtași la misiunea lui Dumnezeu în lume⁴⁴.

Concluzii

Noi ne gândim curent la misiune ca responsabilitate a omului în sânul creației, ca mandat misionar, și afirmăm că mandatul este exprimat în chip evident în: Fac 1,28; 12,1-3; 45:7, Ieș 3,15; Jer 1,5 etc., dar dincolo de acest aspect formal ar fi indicat să surprindem constant *Missio Dei* – adică misiunea pe care constant și continuu Dumnezeu o împlinește în istorie prin revelare, creare, promiere, mântuire și sfințire. Misiunea este o lucrare teandrică ce își are izvorul și modelul în Treime. Forma de realizare cea mai potrivită este acțiunea kenotică a persoanelor treimice, fiecare în parte urmărind să reveleze cealaltă persoană: Fiul pe Tatăl; Duhul Sfânt lucrează ca Hristos să ia chip în noi, ni-l descoperă pe Fiul ca

⁴⁴ Christopher Wright, *The mission of God* (Westmont: InterVarsity Press, 2006).

Domn; iar Tatăl trimite, naște și purcede pe Fiul și pe Duhul Sfânt pentru a ne împărtăși de ele și a deveni părtași dumnezeieștii fiiri, adică să atingem asemănarea cu El. Misiunea se realizează cel mai bine prin revelarea din noi a asemănării realizate.

Misiunea este o slujire la care este chemată întreaga creație, în special omul – rațiunea responsabilă a creației. De la misiune nu este excepta nimeni, dar ea presupune arătare, mai mult decât vorbire. Abordările centripete sau centrifuge pot avea un rol instrumental, dar misiunea este universală. Atunci când ea este împlinită în chip desăvârșit finalitatea este una teofanică și comunională a tuturor în dragostea veșnică a lui Dumnezeu. Nu este cazul să se tragă linii de demarcație între misiunea Vechiului Testament și misiunea Noului Testament, ele se găsesc în raport de continuitate și de explicitare/împlinire reciprocă.

Astfel, misiunea nu este doar vestirea Evangheliei ori diaconia aproapelui, ea este un complex de acte restauratoare și mărturisitoare/revelatoare ale chipului desăvârșirii în istorie precum în veșnicie, chipul Om – Dumnezeului Iisus ne revelează deplinătatea.

Dedic această cercetare în care sunt subliniate principalele direcții ale ideii de misiune în Vechiul Testament, părintelui Valer Bel, un veritabil teoretician și strateg misionar în câmpul teologiei ortodoxe românești, în semn de prețuire pentru întreaga sa activitate didactică.

Relațiile dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Veche-Catolică între anii 1875–1914

Pr. prof. univ. dr. IOAN-VASILE LEB

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca*

1. Ortodocșii și vechii-catolici după conferințele de la Bonn

În anii 1874 și 1875 s-au ținut la Bonn, vestitele conferințe de unire dintre teologi ortodocși, vechi-catolici și anglicani, primele de acest fel în istoria relațiilor intercreștine¹. Rezultatele conferințelor de la Bonn au fost curând accentuate și scoase în evidență de către Prof. J. LANGEN într-un studiu din domeniul istoriei dogmelor, cu titlul „Deosebirea de învățătură trinitară între Biserica răsăriteană și cea apuseană”, Bonn 1876. LANGEN a cercetat

¹Despre ele vezi: Ioan-Vasile LEB, *Ortodoxie și Vechi-Catolicism sau Ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, Idem, *Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870-1970)*, Presa Universitară Clujeană. „Babes – Bolyai” Universität, Cluj-Napoca, 1995; Harald REIN, *Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990*, Band 2, Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 1994, Urs von ARX, *Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-alkatholischen Dialogs*, în vol. *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift („I.K.Z“.), 79. Jahrg., 1989, Heft 4, (ed. Urs von ARX), Berna, 1989.

învățătura Noului Testament și dezvoltarea istorico-dogmatică a învățăturii despre Sfântul Duh până la Carol cel Mare (768-814). El a ajuns la concluzia că, prin adaosul Filioque, nu a fost introdusă în Simbol nici o învățătură eretică, ci doar o părere teologică. Aceasta, datorită redactării ei prea scurte, dă naștere, după el, la ideea greșită că în divinitate ar exista o cauză dublă. De aceea, LANGEN socotea necesar ca creștinii apuseni să înlăture acest adaos, însă fără să-și schimbe învățătura lor despre Sfânta Treime².

În baza acestei analize Biserica Veche-Catolică din Germania a pus, în cărțile de slujbă, adaosul Filioque în paranteză, cu specificația: "Adaos al Bisericii apusene"³. Biserica Creștin-Catolică din Elveția a mers chiar mai departe, înlăturând Filioque din Mărturisirea de credință. În Catehismul lor se spune: "Sfântul Duh purcede din veșnicie din Tatăl și este deoființă cu Tatăl și cu Fiul"⁴. Tot Biserica Creștin-Catolică din Elveția a fost cea dintâi dintre Bisericile vechi-catolice care a luat oficial poziție față de strădaniile depuse pentru reunirea Bisericilor. Sinodul național, în lucrările sale de la Olten, la 8 iunie 1876, arăta că Biserica Creștin-Catolică din Elveția "salută ca pe o lucrare mare, dorită de către fondatorul religiei creștine și în baza voinței divine, unirea pe care se străduiește să o refacă Biserica Veche-Catolică din Germania cu Bisericile protestante și cu Biserica greacă și anglicană, și ea vrea să lucreze din toate puterile ei pentru a-i asigura succesul"⁵. Pentru ușurarea unirii, ea a declarat că recunoaște ca singurul cap al Bisericii pe Iisus Hristos, sub care ea se conduce autonom în unire cu episcopatul, preoția și diaconatul ei; ca soboare bisericești ecumenice (generale) acceptă numai cele 7 Sinoade recunoscute ca atare de către Biserica cea neîmpărțită a Răsăritului și a Apusului, și anume, după textul autentic al hotărârilor lor; ca morală catolică

²Josef LANGEN, *Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche*, Bonn 1876, p. 126; O. STEINWACHS, *Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus*, în "I.K.Z.", 1/1911, p. 472.

³O. STEINWACHS, loc. cit.

⁴Ibidem.

⁵"Deutscher Merkur", Nr. 26 din 24 iunie 1876, p. 228-229; W. HERZOG, *Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus*, "I.K.Z.", 15/1925, p. 9-10. Despre Congresul de la Olten vezi și "B.O.R.", An I, Nr. 10 din iulie 1875, p. 798.

acceptă numai morala Evangheliei așa cum este ea expusă după mărturia generală, permanentă și unanimă a Bisericilor creștine (Teilkirchen). Ca disciplină și slujire catolică ea acceptă numai disciplina și slujirea așa cum a fost ea săvârșită de către Biserica universală neîmpărțită⁶.

Interes deosebit față de vechii-catolici și față de conferințele de la Bonn au arătat anglicanii. Raportul Conferinței din 1874, întocmit de către REUSCH, a fost tradus în englezește și multe publicații au tipărit rapoarte asupra conferinței și a diverselor manifestații bisericești, legate de acest eveniment. Chiar și conferințele de la Lambeth au avut pe ordinea de zi discuții referitoare la conferința de la Bonn⁷.

Un ecou deosebit a avut conferința în rândurile ortodocșilor din România. De pildă, ziarul "Vocea Covurluiului", din Galați, făcea cunoscute publicului, în septembrie 1875, lucrările conferinței, în baza relatărilor episcopului MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU al Dunării de Jos. Cu acest prilej se exprima speranța că, în baza acordurilor de la Bonn, se va ajunge la o unire între vechii-catolici și Bisericile Răsăritului, fără a fi necesar să se îndeparteze caracteristicile de ritual și Liturghie⁸. Cei doi episcopi români, MELCHISEDEC și GHENADIE, care participaseră la conferința de la Bonn din anul 1875, au relatat la 24 noiembrie 1875 Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în legătură cu lucrările conferinței. Cu acest prilej a fost făcută propunerea de a fi tradus în românește raportul lui REUSCH și multiplicat pentru ca toți membrii Bisericii să fie informați asupra evenimentelor de la

⁶ W. HERZOG, loc. cit.; „Deutscher Merkur“, Nr. 25 din 17 iunie 1876, p. 220-221.

⁷ STEINWACHS, art. cit., p. 474 u.: *Report of the Proceeding at the Reunion Conference held at Bonn on September 14, 15 and 16, 1874*. Translated from the German of Professor Reusch by Evelyn Bevan. With a Preface by H. P. Liddon, London 1875 și *Report of the Proceeding at the Reunion Conference held at Bonn... 1875*, London 1876; THEODORUS (J.B.MULLINGER), *The new Reformation. A narration of the Old Catholic movement from 1870 to the present time. With an historical introduction*, London 1875; Harald REIN, op.cit., p. 116-120; „Alt-Katholischer Internationaler Informationsdienst“ („AKID“), Nr. 176 din 10.07.1975, p. 1456; Alexandru MORARU, *Biserica Angliei și ecumenismul*. Teză de doctorat, București, 1986, p. 54-60.

⁸ „D.M.“, Nr. 39 din 25 septembrie 1875, p. 338.

Bonn. De asemenea, a fost exprimată și speranța că importanta "lucrare a unirii bisericești va fi continuată și că se va ajunge la țelul dorit, spre slava secolului nostru și spre preamărirea dumnezeirii Mântuitorului nostru Iisus Hristos"⁹. Lucrările de la Bonn au interesat și pe românii ortodocși din Transilvania, "Telegraful Român" din Sibiu relatând despre ele¹⁰. Raportul lui REUSCH a fost tradus și în rusește. Protopresbiterul I. IANIȘEV și Prof. I.T. OSININ au relatat și ei Societății prietenilor iluminării clericale din Petersburg despre lucrările Conferinței de la Bonn. IANIȘEV era de părere că problema Filioque trebuia cercetată, în Biserica Ortodoxă, din nou, și anume, după Părinții bisericești apuseni. Pentru ca vechi-catolicismul să fie tot mai bine cunoscut în Rusia, IANIȘEV a tradus *Catehismul catolic* publicat din însărcinarea sinodului vechi-catolic în 1875 și pe care el l-a tipărit în "Vestitorul bisericesc" în anul 1876. Tot IANIȘEV a publicat în "Lectura creștină" din 1876 traducerea cărții: *Călăuză pentru învățământul religios catolic în școlile înalte*¹¹.

În Dalmația rezultatele celei de-a doua conferințe de la Bonn au fost traduse în limba sârbă, iar Prof. N. MILAȘ, unul dintre cei mai de seamă canoniști ortodocși și participant la conferință, a publicat un raport amănunțit asupra desfășurării conferinței și a rezultatelor ei. Tot el a publicat o traducere a cuvântărilor lui DÖLLINGER, pe care acesta le-a rostit cu aceeași ocazie¹².

În octombrie 1875 a închis ochii pentru totdeauna arhiepiscopul Alexandru LYKURGOS de Sira și Tinos, unul dintre cei mai neobosiți sârguitori în vederea unirii Bisericilor. Moartea lui s-a făcut simțită, alături de celelalte dificultăți cu care era confruntată strădania pentru unirea bisericească¹³.

⁹ "D.M.", Nr. 3 din 15 ianuarie 1876, p. 24 și Nr. 7 din 12 februarie 1876, p. 67. Vezi și Arhiva Sfântului Sinod, Dosar Nr. 65/1875, f. 92; „Biserica Ortodoxă Română” ("B.O.R."), An I, Nr. 12/1875, p. 942-946 și Nr. 3/1876, p. 298-304. Traducerea raportului lui REUSCH însă nu s-a realizat.

¹⁰ "Telegraful Român", Nr. 62/1875, p. 245; Nr. 63/1875, p. 249- 250; Nr. 64/1875, p. 255 și Nr. 66/1375, p. 263.

¹¹ O. STEINWACHS, art. cit., p. 475; "Revue Internationale de Théologie" („R.I.Th”), Nr. 2/1893, p. 339.

¹² O. STEINWACHS, art. cit., p. 445-476.

¹³ Ibidem, p. 475; "D.M.", Nr. 48 din 27 noiembrie 1875, p. 421.

Totuși, legăturile vechilor-catolici cu grecii la nivelul credincioșilor, au început cel mai timpuriu. Aceasta s-a întâmplat în Austria când, de sărbătoarea "Tuturor Sfinților" în anul 1875, episcopul Dr. LANTOPOULOS asista la serviciul divin vechi-catolic din Viena. La 14 noiembrie 1875 o delegație a Consiliului bisericesc vechi-catolic din Viena a răspuns acestei vizite, participând la o slujbă săvârșită de același episcop grec, în amintirea fondatorilor Bisericii grecești de acolo¹⁴.

Un îndemn pentru cultivarea strădaniilor de unire a venit și din America. Nicolai BIERING, preotul Bisericii Ortodoxe Ruse din New York, într-una din predicile sale, cerea chiar admiterea intercomuniunii între cele două Biserici. El arăta că "țelul nostru nu este acela de a face prozeliți; ceea ce ne străduim noi să facem este reunificarea Bisericilor, pentru ca să fie împlinite cuvintele Domnului : "Trebuie să fie o turmă și un păstor" (Ioan X,16). Strădaniile delegaților greci, anglicani și vechi-catolici în cadrul conferinței de la Bonn oferă speranța că dorința atâtor suflete credincioase, cu harul lui Dumnezeu, se va împlini într-un timp deloc îndepărtat"¹⁵.

Cu toate acestea, nu au lipsit să se facă auzite și voci critice. Din Cambridgetown (Anglia) unde locuia, J.J. OVERBECK¹⁶ a început să atace conferințele de unire. În lucrarea sa dedicată conferințelor de la Bonn el susținea ideea că există numai o singură

¹⁴ "D.M.", Nr. 48 din 27 noiembrie 1875, p. 421 și Nr. 51 din 18 decembrie 1875, p. 447.

¹⁵ "D.M.", Nr. 48 din 27 noiembrie 1875, p. 421; Nikolai BIERING a fost preot romano-catolic. A respins dogma din 1870 despre infailibilitatea papală și apoi a intrat în Biserica Ortodoxă Rusă, fiind numit preot al acestei Biserici în New York. A activat cu mult succes pentru dezvoltarea relațiilor Bisericii Ortodoxe Ruse cu Biserica Protestantă Episcopaliană din America. Cf. Friedrich HEYER, *Geschichte der orthodoxen Kirche in Amerika*, în "Kirche im Osten" ("Ki. O."), 5/1962, p. 22; D.TOLSTOI, *Kurzer Auszug aus dem allerunterthänigsten Bericht des Grafen D. Tolstoj, Oberprokuror des heiligen Synod, an Seine Majestät den Kaiser von Russland in Angelegenheiten der russischen Kirche für das Jahr 1871*. Aus dem Russischen übersetzt, Wiesbaden 1873, p. 55-56; Constance J. TARASAR și John H. ERICKSON, *Orthodox America, 1794-1976*, New-York, 1975, p. 40-41. Referitor la Biserica Protestantă Episcopaliană vezi: Ans J. van der BENT, *W Handbook Member Churches, W.C.C.*, Geneva, 1982, p. 212-213.

¹⁶ Vezi: W.Kahle, *Westliche Orthodoxie...*, Leiden/Köln, 1968, p. 144 u.

Biserică catolică. Ea trebuie să învețe toate dogmele apostolice în curăția lor, iar dintre toate Bisericile numai Biserica Ortodoxă-Catolică a Răsăritului învață aceste dogme curat și complet pentru că ea este identică cu Biserica creștinătății neîmpărțite¹⁷. De aceen, OVERBECK concluziona că “vechii-catolici trebuie să treacă fie la Biserica greacă, fie la cea rusă, sau la oricare dintre Bisericile ortodoxe răsăritene”¹⁸. OVERBECK critica apoi diferitele direcții ce existau în rândurile vechilor-catolici. Duhul noului curent care se facea în vechiul-catolicism din zi în zi tot mai vizibil, acela negativ al lui JENTSCH și altul pozitiv al lui PAFFRATH, “nu se pot menține pe o durată mai mare ci, în mod normal, primul va sfârși în protestantism iar cel din urmă în Ortodoxie” - zicea el¹⁹.

Cum era și de așteptat, părerile lui OVERBECK au stârnit o aprigă reacție în sânul vechilor-catolici. Ei au răspuns în “*Deutscher Merkur*” foarte categoric. “Dacă OVERBECK – se scria- și-a închipuit că ar putea să ne entuziasmeze pe noi, vechii-catolici, pentru o astfel de organizare bisericească și dacă el de aceea a mers cu noi un timp, atunci desigur s-a înșelat total”²⁰. Era o punere în gardă față de ceea ce se va întâmpla mult mai târziu.

Însă nu numai OVERBECK critica lucrările de la Bonn. Din partea anglicanilor, teologul Eduard Bouwery PUSEY²¹ care dorea mai degrabă o apropiere a Bisericii Anglicane de Biserica Romano-Catolică, critica de asemenea legăturile anglicanilor cu vechii- catolici. Toate acestea au creat curând un climat de neîncredere față de eforturile de unire²². Opoziția care s-a creat l-a determinat pe DÖLLINGER ca într-o scrisoare către “Societatea anglo-continentală”, să anunțe că s-a renunțat la cea de-a treia conferință de unire care trebuia să se țină în anul 1876.

¹⁷ J. I. OVERBECK, *Die Bonner Unions - Conferenzen ...* Halle 1876, p. 6.

¹⁸ Ibidem, p.7.

¹⁹ „D.M.” Nr. 29, din 15 iulie 1876 , p. 256.

²⁰ “D.M.”, Nr. 50, din 9 decembrie 1876, p. 429-430.

²¹ E.B. PUSEY a fost profesor de Teologie comparată a cercului din Oxford și s-a străduit să realizeze unirea Bisericii Anglicane cu Biserica Romano - Catolică, Cf. Ralph RUHTENBERG, *Gesellschaften und Vereinigungen ...*, în “Ki.O.”, 15/1972, p. 53 u.

²² “D.M.”, Nr. 8 din 19 februarie 1876, p. 79.

Cauzele invocate au fost “dușmănia principială” pe care Dr. OVERBECK a cultivat-o în rândurile ortodocșilor ruși, precum și neîncrederea creată de către Dr. PUSEY în Anglia, datorită concesiilor făcute ortodocșilor în problema Filioque. Înainte de a se păși din nou pe drumul apropierei trebuiau înlăturate orice forme de dușmănie și neîncredere, pentru ca unitatea căutată să nu fie periclitată²³.

La luarea acestei hotărâri a contribuit, de asemenea, disputa și nemulțumirea existentă în rândul vechilor-catolici cu privire la înlăturarea celibatului preoților. Pe lângă aceasta, s-a ivit și o dificultate politică, prin izbucnirea războiului ruso-turc din 1877-1878. Acesta a absorbit pe de o parte interesele membrilor Bisericii ortodoxe, iar pe de altă parte a creat neînțelegeri între ruși și englezi care făceau parte din două tabere potrivnice. Întrucât rușii dețineau atunci o pondere importantă în discuțiile de unire, s-a creat în acea perioadă o imposibilitate de cooperare care a făcut să stagneze și relațiile dintre celelalte Biserici²⁴.

Ca urmare, eforturile depuse în vederea reunirii Bisericilor au fost întrerupte, așa încât la cel de-al V-lea Congres vechi-catolic din 1876, la Breslau, a fost prezent doar un singur reprezentant ortodox, arhimandritul A.V. TACIALOV din partea Bisericii Ortodoxe Ruse. Cu această ocazie, TACIALOV a exprimat în numele Societății... din Petersburg dorința reluării discuțiilor de unire, îndată după război²⁵. În această perioadă, relațiile vechitor-catolici cu ortodocșii au fost însă aproape inexistente. Doar o singură informație există în acest sens, și anume, receptarea pozitivă a cărții lui Eugène MICHAUD “Les sept conciles oecuméniques”²⁶,

²³ “D.M.”, Nr.27 din 1 iulie 1876, p.240. Scrisoarea lui DÖLLINGER a fost citită la 16 iunie 1876 în cadrul ședinței Comitetului Societății anglo - continentale. Cf. Ibidem.

²⁴ O. STEINWACHS, art.cit., p. 477.

²⁵ Chr.OEYEN, *Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der alt-katholischen Kirche der Utrechter Union*, “I.K.Z.”, 57/1967, p. 33.

²⁶ E. MICHAUD, *Discussions sur les sept conciles oecuméniques, étude au point de vue traditionnel et libéral*, Bruxelles, 1878. Despre Michaud vezi Raoul DEDEREN, *Un réformateur catholique au XIX-e siècle, Eugène Michaud (1839-1917)*, Genève, 1963 ; Urs Kurz, *Die Altkatholische Kirche*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1966. p. 474-475.

de către Sfântul Sinod din Petersburg în anul 1878²⁷. Abia peste 11 ani, după încheierea în 1889 a “Uniunii de la Utrecht”, relațiile dintre cele două Biserici vor intra pe un nou făgaș.

2. Relațiile oficiale dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Veche-Catolică

Datorită cauzelor amintite mai sus, relațiile ortodoxo-vechi-catolice s-au întrerupt pentru un timp²⁸. Abia prin fondarea Uniunii de la Utrecht, din 24 septembrie 1889, s-a ajuns la reluarea discuțiilor. Punctul 7 al Declarației exprima dorința ca eforturile teologilor să reușească, prin păstrarea credinței Bisericii celei neîmpărțite, să realizeze o înțelegere asupra diferențelor care s-au născut prin despărțirea bisericească. Declarația îndemna pe preoții vechi-catolici ca, în predică și în învățământ, să accentueze în primul rând adevărurile esențiale ale credinței creștine, pe care le mărturisesc împreună confesiunile despărțite. La discutarea contradicțiilor încă existente ei erau îndrumați să evite cu grijă orice lezare a adevărului și a dragostei și să conducă prin cuvânt și exemplu pe membrii comunităților vechi-catolice ca, față de cei de altă credință, să se comporte în concordanță cu Duhul lui Iisus Hristos Mântuitorul tuturor²⁹.

Deja în anul următor, 1890, declarația a fost tradusă în rusește și tipărită în „Трковнѣи Vestnik”, nr. 6 și în „Christianskoe Čtenie”, nr. 9-10³⁰. Prin aceasta interesul rusesc față de vechii-catolici s-a accentuat. La primul Congres internațional al vechilor-catolici, ținut la Köln în septembrie 1890, IANIȘEV, ajuns între timp preot la curtea țarului, a reprezentat Biserica rusă. Aici, pentru prima dată, s-a rostit Simbolul de credință fără Filioque³¹. Reîntors la

²⁷ Chr. OEYEN, loc. cit.

²⁸ În cadrul ședințelor Sinodului din St.Gall, în 1887, episcopul Eduard HERZOG și-a exprimat dorința ca vechii-catolici să intre în legătură mai strânsă cu Biserica Ortodoxă, Cf. Ibidem, p.34.

²⁹ Urs KÜRY, *Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart, 1978, p. 453.

³⁰ J. JANIȘCHEW, *Ueber das Verhältnis der Altkatholiken zur Orthodoxie*, Wiesbaden 1891, p. 15.

³¹ Cf. Mircea CHIALDA, Încercările de apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica vechilor-catolici, în “Ortodoxia”, Anul XVIII (1966), Nr. 3, p. 326.

St. Petersburg IANIȘEV a publicat o lucrare despre relațiile ortodoxo - vechi- catolice în care a tradus și retipărit Declarația de la Utrecht, din 1889³². Tot acolo, IANIȘEV îi numea pe vechii-catolici drept “vechi - ortodocși ai Apusului”³³, atrăgând însă atenția asupra faptului că unii episcopi vechi-catolici s-au împărtășit cu episcop! anglicani. Situația aceasta era considerată inadmisibilă de către IANIȘEV, întrucât ea putea să pună sub semnul întrebării convingerea față de Ortodoxia vechilor-catolici și să zdrobească orice speranță privitoare la unirea lor bisericească cu ortodocșii³⁴.

Interesul ortodocșilor greci și ruși față de vechii-catolici creștea însă tot mai mult. La cel de-al II-lea Congres internațional al vechilor-catolici, ținut la Lucerna între 13 și 15 septembrie 1892, erau prezenți patru reprezentanți ortodocși. Din Grecia a venit arhiepiscopul Nichifor KALOGERAS³⁵ din Patras, iar din Rusia, ca delegați oficiali, generalul Al. KTRIEV și pr. I. IANIȘEV din Petersburg, precum și pr. A. MALCEV din Berlin³⁶. Congresul a luat câteva hotărâri importante. În prima teză acceptată, se eviden-

³² J. IANISCHEW, op. cit., p. 15-17. Despre Mărturisirea de credință a vechilor – catolici vezi: Ioan SĂBĂDUȘ și Petre I. DAVID, „Mărturisirea de credință” a Conferinței Internaționale de la Utrecht și Berna. Un nou pas spre cunoaștere și apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica Veche-Catolică, în „Ortodoxia”, Anul XXIII (1971), Nr. 4, p. 651-656.

³³ J. IANISCHEW, op. cit., p. 8.

³⁴ Ibidem, p. 27: IANIȘEV se referă la intercomuniunea, din anul 1881, a episcopilor, Ed. HERZOG și J.H. REINKENS cu episcopii anglicani. Cf. O. STEINWACHS, *art. cit.*, p. 478-479; Harald REIN, op. cit., vol. 1, p. 123-124 și 129-130.

³⁵ Nichifor KALOGERAS (1835-1896) născut în Spetsas, în anul 1835, a studiat la Athos, Atena și în Germania. În anul 1868 ajunge profesor de teologie la Universitatea din Atena, din 1873 a funcționat și ca secretar al Sfântului Sinod iar în 1883 a fost numit Arhiepiscop de Patras. După doi ani a demisionat și i-au fost încredințate diferite misiuni și demnități din partea Bisericii și statului grec. A scris, între altele: *Pastorală*, Atena 1883, *Marcu Eugenicul și Cardinalul Bessarion*, Atena 1893; în 1883 a editat, după manuscrise romane, un Comentar la cele 21 de scrisori ale lui Euthimios ZIGABENOS, asupra Noului Testament. Cf. R.G.G. Bd. III, p. 591.

³⁶ A. P. MALCEV (1854-1915), preotul Ambasadei rusești din Berlin; a editat revista „Terkovnaja Pravda” și era reprezentantul unui curent care susținea necesitatea introducerii unor reforme bisericești în Rusia. Cf. Igor SMOLITSCH, *Geschichte der russischen Kirche. 1700-1917*, Bd. I., Leiden, 1969, p. 523. Vezi și *Bischöfliche Ansprachen vom II. internationalen Altkatholiken-Kongress in Luzern, 13-15 September 1892, nebst einer Übersicht über die Kongressverhandlungen*, Luzern 1892, p.14.

ția ideea reîntoarcerii la Biserica veche, cea una și nedivizată, iar în teza a doua se arată deosebirea dintre dogmă și părerea teologică. Textual s-a spus: "Obligatorie pentru creștini este învățătura lui Hristos, nu speculația teologică, din care pot rezulta doar păreri omenesti libere și neobligatorii, însă ca învățătură a lui Hristos, deci ca dogmă creștină, acceptăm ceea ce este recunoscut ca atare prin tradiția generală, neîntreruptă și unanimă a Bisericilor creștine particulare, în conformitate cu documentul episcopilor vechi-catolici din Olanda, Germania și Elveția, datat 24 septembrie 1889"³⁷. În tezele 3-5 se arată că o înțelegere între ortodocși și vechii-catolici este posibilă, pe baza unui acord dogmatic, înlăturându-se deosebirea de ritual; că ceea ce îi unește pe creștini este învățătura lui Hristos păstrată identic în toate Bisericile despărțite; că pe baza existenței Bisericilor naționale, Bisericile autonome din Orient și Occident au dreptul, fără vreun amestec străin, să-și conducă pe credincioșii lor în viața religioasă și să respecte unele obiceiuri și tradiții naționale³⁸.

De importanță deosebită s-a dovedit propunerea generalului KIREIEV, care a fost acceptată ca a șasea teză. Reprezentantul rus arăta că era de dorit fondarea unei facultăți internaționale, precum și a unei reviste teologice internaționale³⁹. De asemenea, KIREIEV propunea ca Facultatea de teologie catolică din Berna să fie socotită drept o Facultate teologică internațională, în care, pe lângă cursurile în germană și franceză, să fie ținute și altele în limba italiană și chiar în unele limbi slave (cehă). Propunerea aceasta a găsit totală adeziune a consilierului de legăție Dr. JANVIER, reprezentant al episcopului ortodox J. Th. HOLLY din Haiti, precum și a profesorului Th. ISAAC din Armenia care a studiat și a promovat la această facultate. Îndată a fost alcătuită o comisie care trebuia să se îngrijească de executarea acestui punct. Alături de vechii-catolici, din comisie mai făceau parte: arhiepiscopul Ni-

³⁷ *Bischöfliche Ansprachen vom II. internationalen Altkatholiken-Kongress in Luzern 1892*, p.5.

³⁸ Mircea Chialda, art. cit., p.326; U.KÜRY, *Die altkatholische Kirche*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1966, p. 428.

³⁹ *Bischöfliche Ansprachen...*, p. 6; *Le Rapport de Son Exc. le Général A. Kiréef sur le Congrès de Lucerne*, în "R.I.Th ", Heft 1/1893, p. 117-120.

chifor KALOGERAS din Patras, generalul A. KIREIEV, episcopul John WORDSWORTH de Salisbury (1885-1911), episcopul HALE din Kairo (venit din America) și Dr. JANVIER din Haiti⁴⁰.

Doar acest ultim punct din propunerile lui KIREIEV a putut fi îndeplinit prin apariția în ianuarie 1893 a primului număr al revistei dorite: "Révue Internationale de Théologie" (R.I.Th.), sub redacția Prof. E. MICHAUD. Această revistă a activat și activează încă cu succese deosebite pe terenul apropierii dintre Biserici. În special, s-au remarcat, prin colaborarea la această revistă, A. KIREIEV, I.IANIȘEV și Prof. N. BIELIAIEV, care în anii 1892-1893 au activat susținut în acest sens. KIREIEV a publicat la scurt timp după reîntoarcerea de la Congres, o carte cu titlul *Res tua agitur*, în timp ce IANIȘEV a tradus Scrisorile și Declarațiile lui DÖLLINGER în rusește și le-a publicat cu un Cuvânt înainte propriu. Prof. BIELIAIEV de la Academia Duhovnicească din Moscova făcea de asemenea o prezentare a vechilor- catolici în cartea *Geneza vechiului catholicism*. Procurorul general al Sf. Sinod, K.P. POBEDONOSCEV (1880-1905) s-a interesat și el îndeaproape de evoluția mișcării vechi-catolice. În vederea cunoașterii mai amănunțite a acesteia el a comandat revista din Berna (R.I.Th.) pentru toate bibliotecile și seminariile preoțești din Rusia, fără a pretinde de la acestea plata lor⁴¹. De altfel, această revistă veche- catolică a publicat chiar în primele numere o seamă de lucrări traduse din limba rusă, precum și unele luări de poziție ale teologilor ruși⁴².

⁴⁰ O. STEINWACHS, art. cit., p. 487; J.L. WEIBEL, *Der zweite internationale Altkatholikenkongress in Luzern, 13-15 September 1892*, în "R.I.Th.", Heft 1/1893, p. 113-114.

⁴¹ O. STEINWACHS, art. cit., p. 488; Gerhard SIMON, *Konstantin Petrovici Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905*, Göttingen 1969, p. 20 u.

⁴² De pildă, *Le Rapport de son Exc. le Général A. Kiréef sur le Congrès de Lucerne*, "R.I.Th.", 1/1893, p. 117-120; A. K(IREEF), *Le Professeur Sokoloff et la légitimité de la hiérarchie des anciennes- catholique*, rev.cit, Heft 3, p. 423-428; A. KIREEF, *Du Rapprochement entre les anciennes catholiques et les orthodoxes d'Orient*, rev.cit., p. 429-442; F. LAUCHERT, *Die altkatholische Frage im orthodoxen Orient*, Ibidem, p. 501-505; A.KIREEF, *Le Rapprochement des anciens-catholiques et des Orientaux et M.le chanoine Meyrick-Une Lettre de M. le général A. Kiréef*, rev. cit., Heft 4, p. 695-699. Tot atunci s-a publicat și *Circulara patriarhilor ortodocși din 1723* și o parte din *Mărturisirea Patriarhului Dositei al Ierusalimului* după actele sino-

Rezultatul acestor acțiuni a fost creșterea interesului față de vechii-catolici și față de mișcarea lor. Astfel, la 15 decembrie 1892 Sf. Sinod din Petersburg, prin Ucazul nr. 5038 a numit oficial o comisie proprie - Comisia din Petersburg - cu sarcina de a încerca o unire cu vechii-catolici și de a cerceta învățăturile deosebitoare⁴³. Președinte al ei a fost numit episcopul ANTONIE al Finlandei⁴⁴, iar ca membri erau: A. KIREIEV, V.V. BOLOTOV (1854-1900), G.P. SMIRNOV-PLATONOV (1825-1898), A.P. LEBEDEV (1845-1908), Prof. LOVIATIN, I.E. TROIȚKI (1834-1901) și Al. KATANSKI⁴⁵.

dului din Ierusalim din 1672, sub titlul: *Sendschreiben der heiligsten Patriarhen der katholischen anatholischen Kirche über den orthodoxen Glauben* (An die englischen Erzbischöfe und Bischöfe, 1723), rev. cit., Heft 11, p. 206- 209 și *Glaubensbekenntnis des Patriarchen Dositheos von Jerusalem, aus den Akten der Synode von Jerusalem von 1672*, Ibidem, p. 210-236. Ambele texte au fost traduse din greacă de Dr. F. LAUCHERT, care face și unele adnotări la p. 699.

⁴³ Grigory SKOBEL, *A new Page in the Orthodox-Old Catholic Dialogue*, în „The Journal of the Moskow Patriarchate” (”J.M.P.”), Nr. 4/1976, p. 78: *Rundschreiben des ökumenischen Patriarchen und der heiligen Synode des Patriarchats Konstantinopel an die Metropolen und Bischöfe, den Klerus und das ganze Volk des Patriarchats, als Antwort auf die Encyklika des Papstes Leo XIII, Über die Wiedervereinigung der Kirchen*. Trad. de F. LAUCHERT, în ”R.I.Th.”, An. IV (1896), Heft I, p. 1-13. E. MICHAUD, *Simples remarques...*, rev. cit., p. 217-223.

⁴⁴ Antonie VADKOVSKI (1846-1912) și-a încheiat studiile în 1870 la Academia din Kazan. În anul 1883 s-a călugărit, fusese căsătorit, provenind din rândul ”preoțimii albe”, iar din 1888 a fost Rector al Academiei Duhovnicești din Petersburg, având rang de episcop. În 1892 a fost numit arhiepiscop al Finlandei, iar la 25 decembrie 1898 mitropolit de Petersburg. A murit la 2 noiembrie 1912. Cf. Gerhard SIMON, op. cit., p. 62, Nota 46; Idem, Antonij Vadkovskij, Metropolit von Petersburg (1846-1912), în ”Ki.O.”, Nr. 12/1969, p. 9-32.

⁴⁵ Cf. ”R.I.Th.” An.1(1893), Nr.2, p.339-340. Despre fiecare vezi la Igor SMO-LITSCH, op. cit., p. 723-734. În ceea ce privește compoziția celor două comisii, datorită perioadei îndelungate de timp pe care o acoperă, izvoarele istorice sunt destul de confuze. De pildă, Ștefan ȚANKOV numește la început ca membri ai Comisiei de la Petersburg pe: Episcopul TEOFAN ca președinte, protoprezbiterul Prof. V.G. ROZDESTVENSKI, protoprezbiterul J.L. IANIȘEV, protoprezbiterul Prof. S.A. SOLERTINSKI, protoprezbiterul Prof. P.L.LEPORSKI, Prof. A.L.KATANSKI, Prof. J.P. SOKOLOV, Prof. A.L. BRILIANOV, A.A. KIREIEV și N.N. LADIZESKI. Otto STEINWACHS numește ca președinte pe arhiep. ANTONIE, amintit mai sus. La început, Comisia de la Rotterdam era compusă din: președintele J..T. van THIEL, profesorii E. MICHAUD, H. REUSCH, J. LANGEN și J. von SCHULTE. În 1913 ea era alcătuită din profesorii: MICHAUD, KENNINCK, MÜLHAUPT și episcopii PRINS, HERZOG, KOWALSKI și MOOG. Vezi pentru aceasta: St. ZANKOW, *Beziehungen zwischen Altkatholiken*

De la început, Comisia de la Petersburg a stabilit, ca punct de plecare, faptul că nu pot fi considerate "vechi-catolice decât Bisericele de la Utrecht, din Germania și din Elveția, adică cele conduse de arhiepiscopul Gerhardus GULL - Utrecht, de episcopul J.H. REIKENS - Bonn și de episcopul Ed. HERZOG - Berna, fiindcă numai aceste Biserici au o organizare definită, un cult precis și cărți autorizate cu caracter dogmatic și iconomic.

După studierea unui bogat material documentar pus la dispoziție de vechii-catolici⁴⁶, Comisia de la Petersburg a constatat că aceștia "s-au apropiat mult de Ortodoxie, începând cu anul 1871". Mai existau, însă, unele probleme ce necesitau lămuriri și asupra cărora s-au făcut următoarele observații:

1. Declarația de la Utrecht nu se referă la toate problemele dogmatice în discuție;

2. Punctul 6 din această Declarație (Despre Sfânta Euharistie), necesită o lămurire, deoarece vechii-catolici, deși afirmă că respectă credința creștină primară referitoare la această Sfântă Taină, totuși, nu consideră corect că pâinea și vinul sunt însuși Trupul și Sângele lui Hristos, "ca urmare a prefacerii"; că textul nu exclude aici sensul „per impanationem”, ca urmare a formulei "ubiquitas corporis et sanguinis Christi", sau ca urmare a faptului că "trupul care se înalță, se coboară din cer". În Catehism și în Îndrumător nu se menționează nimic despre "aducere" și "prefacere" în Sfânta Euharistie, iar în "Missă" cuvintele: "Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" au fost înlocuite cu o formulă care exprimă doctrina despre Hristos ca Arhiereul cel Mare (Arhiereul Arhierilor), care stă prezent pentru omenire înaintea lui Dumnezeu;

und Orthodoxen Kirchen, IKZ, 52 (1962), p. 27; O. SEINWACHS, art. cit., p. 488; H. REIN, *Das zweite Gutachten der Petersburger Kommission von 1897*, în „Orthodoxes Forum“, 8 Jahrg. 1994, Heft. I, p. 51.

⁴⁶ Comisia de la Petersburg s-a folosit de următoarele documente vechi-catolice: *Declarația de la Utrecht, 1889*; *Îndrumătorul pentru studiul credinței catolice în școlile superioare*, întocmit de prof. Josef LANGEN de la Bonn, din însărcinarea Sinodului vechi-catolic de la Bonn, în 1875; *Catehismul german*, editat la Bonn, la cererea aceluiași sinod; *Catehismul elvețian creștin vechi-catolic*, editat la Bonn în 1889; *Liturghierul*, cu o anexă de cântări bisericești, editat la Mannheim în 1885; *Cartea de rugăciuni a Bisericii Creștin - Catolice din Elveția, 1889*; *Rezultatele convorbirilor dintre Asociația de la Petersburg și vechii-catolici*. Cf. M. CHIALDA, *Încercările de apropiere...*, p. 338.

3. Încă nu s-a lămurit învățătura despre “purcederea Sfântului Duh”; deși vechii-catolici au îndepărtat Filioque din Simbolul de credință și nu-l consideră dogmă, ei îl păstrează ca “învățătură teologică cu caracter particular”. De aceea, s-a cerut vechilor-catolici să răspundă dacă pot fi de acord cu următoarele precizări: a). “Credem că Tatăl este cauza Fiului și a Duhului Sfânt, a Fiului prin naștere și a Sfântului Duh prin purcedere, că Tatăl naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt, că Fiul se naște din Tatăl, iar Sfântul Duh purcede din Tatăl. Numai astfel acceptăm un început unic și recunoaștem pe Tatăl ca fiind cauza unică a Fiului și a Sfântului Duh”; b). În raționamentele teologice să se evite orice expresie sau imagine prin care s-ar recunoaște că în Sfânta Treime ar exista a doua cauză sau al doilea început al Sfântului Duh, sau că Tatăl și Fiul sunt uniți într-un singur început pentru purcederea Sfântului Duh; c). Să se lămurească dacă expresia “iluminarea din Tatăl prin Fiul, folosită de unii Sfinți Părinți, se referă numai la trimiterea Sfântului Duh în lume pentru sfințirea făpturii, sau și la viața veșnică a Dumnezeuirii;

4. În catehisme și în îndrumător nu există nici o mărturie despre sinoadele ecumenice;

5. Nu este clar explicată învățătura despre cele “două firi”, despre “un singur ipostas”, despre “o singură persoană”, despre “două voințe și două lucrări”.

6. Trebuie lămurită învățătura despre Născătoarea de Dumnezeu.

7. Dacă se poate recunoaște validitatea hirotoniilor din Biserica de la Utrecht, precum și a hirotoniilor săvârșite de ea, în special hirotonia episcopilor REINKENS de la Bonn și HERZOG din Berna.

În ziua de 14 octombrie 1724, arhiepiscopul de Utrecht, Cornelius STEENOVEN, fusese hirotonit de episcopul francez Dominicus VARLET de Babilon - “in partes infidelium”. Această hirotonie era considerată necanonică pentru că: a), a fost săvârșită de un singur episcop, în timp ce canoanele cer să fie doi sau trei; b). s-a făcut într-o eparhie care nu era sub jurisdicția sa, VARLET fiind episcop de Babilon; c). episcopul VARLET trebuia să aibă aprobarea papii, acel “mandatum apostolicum”, conform rânduielilor Bisericii

Apusene; d). după canoane, VARLET nu putea săvârși hirotonia deoarece în 1720 a fost oprit să mai slujească din cauză că în 1719 a administrat confirmarea unui număr de 640 de schismatici de la Utrecht. Această problemă trebuia supusă hotărârii Bisericii, care singură are puterea și dreptul de a da o sentință potrivit canoanelor, sau de a aplica principiul "îconomiei"⁴⁷.

Încheindu-și munca, în noiembrie 1893 Comisia de la Petersburg a înaintat un raport Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse. Acesta a cercetat documentele primite și, în mai 1894, a trimis atât protocolul, cât și hotărârile sale patriarhilor răsăriteni și episcopilor vechi-catolici din Germania și Elveția⁴⁸.

Din partea veche-catolică problema reunirii bisericești a fost discutată din nou la cel de-al III-lea Congres internațional al vechilor-catolici de la Rotterdam, între 28-30 august 1894. Punctul 5 al hotărârilor congresului preciza că nu există nici o cauză imperativă pentru separarea dintre Biserica Răsăritului și cea a Apusului. În efortul său pentru o unire adevărată între diferitele Biserici, vechi - catolicismul are obligația de a face pașii necesari în această direcție. Reunificarea bisericească trebuie să se înfăptuiască și, după posibilități, să se păstreze independența reciprocă⁴⁹. Urmarea imediată a acestor decizii a fost numirea, de către congres, a unei comisii vechi-catolice, numită Comisia de la Rotterdam, sub președinția episcopilor

J.H. RETNKENS și Th. WEBER. Ea avea sarcina de a cerceta și discuta documentele trimise de Comisia de la Petersburg⁵⁰.

Deși împotriva voinței sale, Papa LEON XIII (1878-1903) a impulsionat eforturile de apropiere dintre ortodocși și vechii-catolici prin proclamarea enciclicii "Praeclara gratulationis" din 20 iunie 1894, adresată Bisericii Ortodoxe. Patriarhul ecumenic de atunci, ANTIM al VII-lea (1895-1897), i-a răspuns papei în august 1895 prin "Circulara patriarhului ecumenic și a Sfântului Sinod al Patriarhiei din Constantinopol, către mitropolii și episcopii,

⁴⁷ M. CHIALDA, op. cit., p. 338-339.

⁴⁸ O. STEINWACHS, art. cit., p. 488.

⁴⁹ W. HERZOG, *Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus*, "I.K.Z.", 15/1925, p. 17; U. KÜRY, *Der Altkatholizismus...*, p. 447.

⁵⁰ O. STEINWACHS, art. cit., p. 490; U. KÜRY, op. cit., p. 112.

către clerul și întregul popor al Patriarhiei". În circulară el amintea și pe vechii-catolici, pe care îi considera apărători ai credinței adevărate în Apus, iar vechi-catolicismul îl socotea "o înălțare a conștiinței creștine"⁵¹. Patriarhul ANTIM își manifestase simpatia sa față de vechii-catolici încă din 1886, într-o scrisoare din 15 februarie, adresată lui E. MICHAUD⁵². Demisia sa în anul 1897 împiedicat, însă, o colaborare mai substanțială în vederea refacerii unității bisericești.

O piedică însemnată în calea reunirii bisericești au constituit - o și neînțelegerile ivite între teologii greci cu privire la Biserica Veche - Catolică. Prof. Z. ROSIS, care participase la conferințele de unire de la Bonn, a început o serie de atacuri la adresa vechilor-catolici. După Congresul vechilor-catolici ținut la Lucerna (1892) ROSIS, care nu participase, a deschis o polemică literară prin scrisori pe care le tipărea în ziarul HIEROS SYNDESMOS, organul Mitropoliei din Atena. De asemenea, a scris și o serie de articole teologice mai mari cu același conținut⁵³. El a găsit în Prof. MESOLORAS un colaborator apropiat care l-a și ajutat în demersul său.

Ca apărători ai vechilor-catolici s-au remarcat atunci alți doi profesori de la Universitatea din Atena: Filip PAPADOPOULOS, profesor de teologie practică și A. Diomedes KYRIAKOS, profesor de istorie bisericească. Cel dintâi a publicat în 1895, în Atena, o lucrare în care se opunea criticii aduse de ROSIS și MESOLORAS, combătând argumentele lor și pledând în favoarea vechilor-catolici. Istoricul A. KYRIAKOS a scris și el un articol amănunțit în „Anaplasia”, în care condamna polemica deschisă împotriva vechi-catolicismului, arătând acțiunea pozitivă a acestuia în relațiile răsăritene cu apusul, precum și importanța acestora în efortul depus pentru reunificarea Bisericilor creștine. KYRIAKOS declara că vechi-catolicismul, a cărui apariție din 1870 a umplut de bucurie pe fiecare prieten al creștinismului autentic, apare ca un factor important pentru dorita reunificare a Bisericilor creștine. "Dacă întreaga Biserică apuseană

⁵¹ O. STEINWACHS, *art. cit.*, p. 489; „R.I.Th.", 13/1896, p. 9. Vezi textul grec și român în: *Epistola enciclică sinodală a Sanctității sale Patriarhului ecumenic de Constantinopol*, în „B.O.R.", An. XIX (1895), nr. 9, p. 597-631 și 676-681. Despre Papa LEON al XIII-lea vezi: Pierre de Luz, *Histoire des papes*, vol. II, Paris, 1960, p. 324.

⁵² O. STEINWACHS, *art. cit.*, p. 489; „R.I.Th.", 14/1896, p. 342-343.

⁵³ Ioan-Vasile Leb, *Ortodoxie și vechi-catolicism...*, p. 59.

ar face ceea ce au făcut vechii-catolici - zicea el - atunci zidul care desparte cele două Biserici ar cădea, iar reunificarea răsăritenilor cu apusenii ar veni de la sine"⁵⁴. Controversa grecească a avut ecou și în Rusia⁵⁵. Aici, vechi-catolicismul avea însă mai mulți prieteni decât în Grecia. Astfel, prof. Vladimir KERENSKI scria în 1894 o lucrare în care prezenta istoria și dezvoltarea internă a acestuia⁵⁶, iar KIREIEV și MICHAUD au răspuns criticilor greci în "R.I.Th." Totuși, chiar și între ruși au existat păreri diferite în privința vechilor-catolici. Motiv pentru aceasta a fost referatul Comisiei de la Rotterdam, trimis rușilor spre cercetare. Acest referat, întocmit în august 1896, în timpul Conferinței de la Bonn a episcopilor vechi - catolici trata cinci probleme: 1. Filioque; 2. învățătura despre Sfânta Euharistie; 3. învățătura despre cele șapte Sinoade ecumenice; 4. Caracterul canonic al hirotoniilor episcopilor vechi-catolici din Olanda; 5. Despre Stânta Liturghie⁵⁷. Referatul a fost primit diferit de către teologii ruși. De pildă, A. KIREIEV a fost mulțumit de declarația vechilor-catolici în problema Filioque și în problema Sf. Euharistii⁵⁸. De asemenea, prof. V. BOLOTOV era de părere că Filioque este doar o părere teologică și că aceasta nu poate constitui motiv de separare între Răsărit și Apus⁵⁹).

⁵⁴ Ibidem, "Anaplasis", Nr. 3 din 20 februarie 1896, p. 56-57; *Orthodoxes et Anciens-Catholiques*, în "R.I.Th.", An. IV (1896), Heft 15, p. 623-625; *Une lettre de M. le recteur D. KYRIAKOS*, rev. cit., p. 625-626; *Professor KYRIAKOS über den Altkatholizismus*, rev. cit., Heft 14, p. 321-329.

⁵⁵ Cf. PHILALETHES, *Der russische Theologe Maltzev und die Altkatholiken*, "R.I.Th.", An. 14 (1896), Heft 4, p. 329-333; *Ein russisches Urteil über den Altkatholizismus und seine Beziehungen zur orthodoxen orientalischen Kirchen*, rev. cit., p. 563-567; *Zur Frage über den Altkatholizismus und seine Beziehungen zu der orthodoxen orientalischen Kirche*, rev. cit., p. 801-805. De asemenea, Biserica Ortodoxă Sârbă, prin episcopul Nicanor RUZICICI și-a exprimat în anul 1896 interesul și admirația sa față de vechii-catolici. Cf. rev. cit., p. 805-807.

⁵⁶ V. KERENSKIJ, *Vechi-Catolicismul*, Kazan, 1894 (rusește); A.KIREJEW, *L'Ancien-Catholicisme d'après M.le Dr.Kerensky*, "R.I.Th.", Nr. 3/1895, p. 289-299.

⁵⁷ *Gutachten der in Rotterdam eingesetzten Kommission über den Bericht der Petersburger Kommission an die hl. Synode betreffs Vereinigung der altkatholischen Kirchen des Westens mit den orthodoxen Kirchen des Ostens*, "R.I.Th.", 5/1897, p. 1-7.

⁵⁸ *Russische Stimmen über den Altkatholizismus*, în "R.I.Th.", 19/1897, p. 540-542.

⁵⁹ V. BOLOTOV, *Thesen über das Filioque. Von einem russischen Theologen*, "R.I.Th.", 24/1898, p. 681-712.

La o concluzie cu totul opusă a ajuns însă istoricul bisericesc A.L. KATANSKI (+1919), în cercetarea aceleiași probleme. După părerea lui, contradicția nu se afla, totuși, în învățătura despre purcederea Sfântului Duh, ci în judecarea formală a lui Filioque ca deosebire existentă între cele două Biserici. După el, o unificare bisericească se poate realiza numai dacă Apusul va reveni la vechea învățătură bisericească⁶⁰.

Un alt punct de vedere era susținut de către V. KERENSKI și A. GUȘEV care, deși au primit referatul în general binevoitori, au evidențiat o anume inconsecvență atât în tratarea lui Filioque cât și în problema Sfintei Euharistii⁶¹.

Din partea vechilor-catolici episcopul Theodor WEBER (1836-1906) a luat poziție față de afirmațiile ortodocșilor socotind că, dacă poate fi de acord cu A. KIREIEV în privința lui Filioque⁶², în schimb nu poate accepta nici purcederea Sfântului Duh numai din Tatăl, nici acuza că vechii-catolici ar avea o concepție protestantă despre Sfânta Euharistie, așa cum socoteau V. KERENSKI, A. GUȘEV și A.P. MALCEV. Față de această acuză a luat poziție și E. MICHAUD de câteva ori⁶³.

La rândul ei, Comisia de la Petersburg își va spune din nou cuvântul într-un referat înmănat vechilor-catolici de către pr. I. IANIȘEV, în timpul celui de al IV-lea Congres internațional al vechilor-catolici, ținut la Viena între 31 august-3 septembrie 1897. Referatul trata următoarele probleme: 1. "Filioque"; 2. Sfânta Euharistie; 3. Cele șapte Sinoade ecumenice; 4. Sfânta Liturghie și 5. Hirotonia. Totodată, se cerea vechilor-catolici

⁶⁰ R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*, Göttingen, 1982, p. 218 u.; Fr. HEYER, *Konfessionskunde*, Berlin-New York, 1977, p. 159.

⁶¹ *Russische Stimmen über den Altkatholizismus*, "R.I.Th.", 19/1897, p. 549.

⁶² *Erklärungen des Bischofs Weber*, „R.I.Th“, 19/1897, pp. 550-554.

⁶³ Cf. E. MICHAUD, *Rezultats de l'ancien-catholicisme*, "R.I.Th.", An. V (1897) Heft 19, p. 506-512; Idem, *Pour la defense de l'ancien - catholicisme*, rev. cit., Heft 17, p. 148-150; Idem, *Réponse à quelques théologiens orientaux*, rev. cit., p. 150-155; A. Kireiev, *Zur altkatholischen Frage*, rev. cit., Heft 20, p. 847-850. Vezi și poziția favorabilă a vechilor-catolici în : *Réflexion d'un chrétien orthodoxe sur la question de la réunion des anciens-catholiques et de l'Église orthodoxe*, rev. cit., Heft 18, p. 217-218, al căror autor se pare că este arhiepiscopul Finlandei Antonie VADKOVSKI.

o nouă explicare a acestor puncte și mai ales cele privitoare la Sfânta Euharistie⁶⁴.

De partea ortodoxă se părea că discuțiile au atins un punct mort. IANIȘEV declara la Congres chiar că o reluare a conferințelor de unire e considerată de ortodocși a fi fără sens. "Noi am spus tot ceea ce am putut" zicea el și, mai departe: "Eu voi putea să înmânnez președintelui Comisiei vechi-catolice un răspuns de încheiere al Comisiei de unire din Petersburg, despre care am vorbit ieri. Apoi, nu prea cred că teologii orientali vor mai participa la tratative"⁶⁵. Cu toate acestea, Congresul a declarat că și în viitor conferințele de unire sunt dorite, iar pentru coordonarea activității în acest sens, a fost numită o comisie⁶⁶.

Comisia din Rotterdam a redactat în octombrie 1898 un nou referat, ca răspuns la referatul rusesc. El trata problemele: Filioque. Sfânta Euharistie și Hirotoniile vechi-catolice. În referat se spunea că Filioque nu constituie un "impedimentum dirimens" pentru intercomuniunea dintre cele două Biserici și că transsubstanțiația nu poate fi impusă de nimeni în numele credinței⁶⁷. Răspunsul vechi-catolic nu a dus la nici un rezultat pozitiv. Ba, mai mult, în loc să se îmbunătățească, raportul dintre cele două Biserici se înăsprea din zi în zi, mai ales în urma unor atacuri pe care preotul A. MALCEV le-a îndreptat împotriva vechilor-catolici. De asemenea, Prof. A. GUȘEV⁶⁸ dar mai ales episcopul Sergiu STRAGORODSKI (1867- 1944) se arătau foarte radicali în privința refacerii unității bisericești.

Episcopul SERGIU socotea că "o Biserică locală (de ex. cea veche-catolică), care s-a despărțit de Biserica universală - fie din motiv de erezie, fie doar pe motiv de schismă, aceasta este indiferent - poate să se reîntoarcă la unitate numai dacă ea se îndreaptă

⁶⁴ Cf. ANTONIUS, Erzbischof von Phinnland, *Der Altkatholizismus und die orthodoxe Kirche*, în „Der Katholik”, Mainz, 18/1898, p. 488/494.

⁶⁵ *Bericht über den vierten internationalen Altkatholiken Kongres in Wien*, 31. August bis 3. September 1897, Bern 1898, p. 12.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ *Antwort der altkatholischen Kommission von Rotterdam auf das Gutachten der Kommission von St. Petersburg, den. 11/23 August 1897*, „R.I.Th.“, 25/1899, p. 6 și 8.

⁶⁸ A. GUSEV, *Nochmals zur Verständigung*, „R.I.Th.“ 37/1902, p. 1u.

către Biserica universală (și anume, spre cea Ortodoxă) și intră în legătură cu ea, cu adevărat, ca și cu o organizație bisericească vie⁶⁹. Concepția episcopului SERGIU a găsit aprobare chiar și în rândurile vechilor- catolici. Profesorul Leopold Karl GOETZ din Bonn (1868-1933) socotea, din punct de vedere istoric, că Biserica Veche-Catolică trebuie să solicite primirea în comuniunea bisericească cu Biserica Ortodoxă, universală⁷⁰.

De asemenea, părerile episcopului SERGIU au fost împărtășite și de unii teologi greci, deși nu fără împotriviri. Între aceștia, Hr. AIN'DRUTZOS reprezenta curentul conservator, reușind să atragă pe cei mai mulți de partea sa. Într-o scrisoare către E. MICHAUD, prof. A.D. KYRIAKOS din Atena descrie astfel situația: "La noi gândesc toți teologii conservatori ca ANDRUTZOS. Aceste idei sunt și ale prea cinstitului patriarh din Constantinopol, IOACHIM, pe care îl stimez foarte mult... Cei care în rândurile teologilor ortodocși gândesc altfel sunt excepții. O astfel de excepție sunt eu"⁷¹. Cu toate acestea, interesul ortodocșilor față de vechii-catolici nu a scăzut ci, dimpotrivă, a crescut. O dovedesc cele două scrisori circulare, adresate în anul 1902 tuturor Bisericilor Ortodoxe de către patriarhul IOACHIM al III-lea al Constantinopolului, prin care cerea lămuriri asupra raporturilor dintre cele două Biserici. În răspunsul dat, Biserica din Ierusalim cerea lămuriri asupra raporturilor dintre cele două Biserici precum și instituirea unei comisii panortodoxe pentru convorbirile cu vechii- catolici, în timp ce mitropolitul TEOCTIST al Atenei atrăgea atenția asupra numeroaselor deosebiri existente între cele două Biserici. Biserica Ortodoxă Română sublinia alunecarea vechilor-catolici către protestantism în privința mărturisirii păcatelor și a postului, precum și faptul că aceștia duceau concomitent tratative de unire și cu anglicanii, ceea ce presupunea că o unire cu vechii-catolici nu se poate realiza. La rândul lor, Mitropolitul INOCHENTIE al Belgradului și mitropolitul MITROFAN al Muntenegrului susțineau că o unire nu poate avea loc decât cu acceptarea din partea vechilor-catolici

⁶⁹ M. l'évêque SERGE. *Qu'est qui nous sépare des anciens catholiques?* „R.I.Th.“, 46/1904, p. 159u.

⁷⁰ O. STEINWACHS, art. cit., p. 492-493.

⁷¹ *Une lettre de M. Le Prof. D. Kyriakos*, „R.I.Th.“, 52/1905, p. 725u.

a tuturor dogmelor ortodoxe, îngăduindu-li-se libertate în ritual. Se vede, așadar, că părerea unanimă era aceea că tratativele în vederea unei uniri cu vechii-catolici nu pot avea loc decât pe baza unui acord în problemele de natură dogmatică⁷².

Deși direcția conservatoare în rândurile teologilor ortodocși creștea, cele două comisii, de la Petersburg și Rotterdam, lucrau mai departe la clarificarea punctelor deosebitoare. Astfel, după trimiterea de către vechii-catolici a răspunsului lor în anul 1898, rușii vor reveni cu o nouă corespondență în septembrie 1907, la cel de-al VI-lea Congres internațional al vechilor-catolici, de la Haga. La acea dată, generalul Al. KIREIEV, delegat la lucrări, a înmănat acestora cel de al treilea răspuns al Comisiei din Petersburg, tratând doar problema Filoque⁷³. După ce a cercetat documentele, Comisia de la Rotterdam a răspuns la 9 martie 1908, rugându-i pe partenerii de discuție să intervină pe lângă organele în drept pentru ca problema reunirii bisericești să fie tratată și de către sinodul rusesc ce urma să se întrunească⁷⁴. Comisia sinodală rusă s-a întrunit la 15 februarie 1910, sub președinția episcopului TE-OFAN, pentru a analiza și stabili rezultatul tratativelor de până la acea dată. S-a ajuns la concluzia că cele două Comisii au fost de acord asupra următoarelor puncte:

⁷² M. CHIALDA, *Încercările de apropiere...*, p. 327; *Patriarhul Ecumenic de Constantinopol și Sfântul Sinod al Sfintei Biserici autocefale române*, în „B.O.R.”, 27 (1903-1904), p. 184-188. În același an (septembrie 1902), la Congresul al V-lea al vechilor-catolici de la Bonn a participat și preotul Bisericii grecești din Paris, iar Patriarhul IOACHIM al III-lea al Constantinopolului a trimis o scrisoare de salut. Din partea rușilor au participat profesorii KERENSKI și LOPUCHIN, împreună cu generalul KIREJEV. Cf. M. CHIALDA, loc. cit.; Chr. OEYEN, *Chronologisch-bibliographische Übersicht...*, p. 36; *Der V. Internationale, XIV. Deutsche Altkatholiken-Kongress in Bonn. Stenographischer Bericht*. Bonn 1902, p. 114-120

⁷³ *Das Gutachten der Petersburger Kommission vom 6/19. Juli 1907*, la U. KÜRY, *Die letzte Antwort der Petersburger Kommission an die altkatholische Rottdamer Kommission*, „I.K.Z”, 58/1968, p. 30-32; „D.M.”, 40. Jahrg. Nr. 7 din 2 aprilie 1909, p. 49.

⁷⁴ *Das Gutachten der Rottdamer Kommission vom 9. März 1908*, la Urs KÜRY, *Die letzte Antwort...*, p. 32-34. Pentru sinodul rusesc vezi: Fr. JOCKWIG, *Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, Moskau 1917/1918*, Würzburg 1971, p. 31u.

1. Recunosc în unanimitate că există o deosebire între dogmele ecumenice și părerile teologice individuale.

2. Recunosc obligativitatea dogmelor și libertatea condiționată a părerilor.

3. Mărturisesc în unanimitate învățătura Bisericii catolice (universale) nedespărțite și dogmele celor șapte Sinoade ecumenice.

4. Recunosc în unanimitate ca dogmă obligatorie învățătura despre Sfântul Duh în următoarele trei situații: a). Că Sfântul Duh este deoființă cu Tatăl și cu Fiul; b). Că el purcede din veci din Tatăl și că se trimite în lume, precum de Tatăl, tot așa și de către Tatăl prin Fiul; c). Recunosc în unanimitate că numai învățătura Simbolului niceoconstantinopolitan din anul 381 (art. VIII) este o dogmă și că Filioque este o interpolare nepermisă în Simbol.

5. Mărturisesc în unanimitate pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Capul unic al Bisericii celei una, sobornicească și apostolească. Urmarea firească a acestor precizări a fost propunerea ca Sfântul Sinod să susțină și să contribuie la "dezlegarea problemei care frământă biserica de vreo 40 de ani, aceea a unirii cu vechii-catolici".

La rândul său, Sfântul Sinod a hotărât că "este gata să acorde tot sprijinul lui și toată accepciunea pentru rezolvarea cu succes a problemei de care s-a ocupat Comisia". S-a pretins, de asemenea, o nouă precizare din partea vechilor-catolici cu privire la Sfânta Euharistie⁷⁵.

Răspunsul Comisiei din Petersburg către vechii-catolici a fost trimis însă abia în anul 1913. El a fost înmănat de către Dimitrie I ACSICI, delegat la cel de-al IX-lea Congres al vechilor-catolici, ținut la Köln, între 9-12 septembrie 1913⁷⁶. Răspunsul rusesc trata trei probleme: 1. Filioque; 2. Sfânta Euharistie și 3. Hirotoniile vechi-catolice. Comisia din Petersburg și Sfântul Sinod socoteau că explicațiile date de cei din Rotterdam constituie elemente suficiente pentru o înțelegere cu vechii-catolici. Comisia și-a exprimat, de

⁷⁵ Chr. OEYEN, *Chronologisch-bibliographische Übersicht...*, p. 37; M. CHIALDA, art. cit., p. 327u.

⁷⁶ Max. KOPP, Adolf KÜRY, *Auszug aus dem Bericht über den neunten internationalen Altkatholikenkongress in Köln vom 9. bis 12. September 1913*, Bern 1914, p. 29-30.

asemenea, convingerea că în raportul ei nu există nici un punct care ar putea fi socotit de către vechii-catolici greu de acceptat și necorespunzător cu declarațiile pe care le-au făcut mai înainte⁷⁷. Cele trei referate din urmă, rezultat a patruzeci de ani de discuții (1874-1914), nu au avut, din păcate, nici o consecință mai importantă pentru tratativele viitoare, întrucât nu au fost cunoscute publicului larg datorită izbucnirii Primului Război Mondial, după care Rusia și Biserica Ortodoxă au ajuns sub stăpânirea bolșevismului ateu. Documentele acestea au fost publicate abia în anul 1968, de către Urs KÜRY⁷⁸, în vederea pregătirii dialogului oficial dintre Biserica Veche-Catolică și Biserica Ortodoxă.

⁷⁷ *Die Antwort der Petersburger Kommission vom. 10. September 1913*, la U. KÜRY, art. cit., p. 47.

⁷⁸ U. KÜRY, *Die letzte Antwort der Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission*, „I.K.Z“, 58/1968, p. 29-47. În încheiere, U. KÜRY a adăugat, la p. 81/108, și câteva *Considerații teologice fundamentale cu privire la problema Filioque*.

Dimensiunea cruciformă a existenței omului într-o lume secularizată

Pr. prof. univ. dr. DUMITRU MEGHEȘAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea din Oradea*

VIAȚA UMANĂ SE ASEAMĂNĂ CU O CĂLĂTORIE care începe de la naștere și se continuă până la sfârșitul vieții pământești, apoi pentru cei credincioși aceasta continuă într-o modalitate spirituală, ca progres duhovnicesc care are ca țință cunoașterea și apropierea de Dumnezeu.

Tendința sufletului în această activitate ființială și duhovnicească presupune urcarea perpetuă a sufletului pe o scară duhovnicească ce îl apropie spiritual de Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte dăruiește sufletului o delicatețe și un aer de sfințenie¹. În viața duhovnicească și în procesul de purificare a

¹În legătură cu urcarea sufletului spre Dumnezeu, Sfântul Grigorie de Nyssa face o comparație cu urcarea lui Moise pe muntele Sinai, ca acolo să se întâlnească cu Dumnezeu. El se referă la o scară și la un urcuș duhovnicesc prin care sufletul se înalță tot mai mult către Dumnezeu: „Părăsind deci tot ce se vede, nu numai câte le cuprinde cu simțurile, ci și pe cele câte socotește mintea că le vede (înțelege), înaintează mereu spre cele dinlăuntru până ce, străbătând prin multa străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu. Căci în aceasta constă adevărata cunoaștere (*Viața lui Moise*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 72-73); Sfântul Ioan Scărarul ne oferă un tablou frumos în ceea ce privește înălțarea sufletului către Dumnezeu: „Mintea care a ajuns la priceperea duhovnicească pe care trebuie s-o căutăm fără încetare de este sau de nu este în noi.

ființei umane, tendința de apropiere de Dumnezeu se aseamănă și cu o căutare pe care sufletul o face pentru a răspunde dragostei nesfârșite pe care Dumnezeu o are față de om. Însăși starea primordială a omului ne este prezentată în referatul biblic despre creație ca un început de călătorie, atât cu tendința apropierii de Dumnezeu, cât și de autoiluminare și purificare: „Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pământul, și supuneți-l; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, și peste orice viețuitoare care se mișcă pe pământ” (Fac. 1, 28).

Aceste călătorii constituie și itinerarul duhovnicesc care se realizează atât de diferit de către oamenii care compun natura umană, privind purificarea sufletelor și a trupurilor acestora, spre a intra într-o stare liminoasă, ca în această modalitate sufletul omului să ajungă la o rezonanță specială cu Dumnezeu. Călătoria sufletului spre Dumnezeu e o călătorie spre rai sau un “drum spre îngeri” când sufletul mireasă caută pe Hristos-Mirele cel ceresc².

Toată această activitate se realizează într-un mod mai intens, fiindcă ne gândim mai mult la sufletele noastre sau ar trebui să ne preocupe mai mult starea acestora, și în același timp conștientizarea necesității roadelor acestei nobile preocupări prin purificarea de aceste răutăți, prin ridicarea și încercarea de dobândirea unei rezonanțe speciale cu El, căci toate aceste preocupări aparțin de starea de creștin. Un creștin în a cărui viață nu se văd roadele vieții, ca urmaș a lui Hristos, înseamnă că este pe un drum greșit, iar credința lui este deficitară.

O astfel de călătorie o fac și dascălii prin truda pe care o exercită pentru iluminarea și educare generațiilor ce vor asigura perenitatea neamului și a credinței acestuia.

Prin această jertfă, ființa lor devine mai luminoasă și mai transparentă, deoarece ei pun o fărâmbă din acesta la temelie fiecărui

Atunci când aceasta se arată, toate cele din afară vor înceta să mai lucreze cu plăcere cele care le sunt lor proprii. Aceasta este ceea ce un înțelept a zis: Vei afla întru tine o simțire dumnezeiască” (*Scara Raiului*, trad. introducere și note de Mitropolitul Nicolae Corneanu, Edit. Amarcord, Timișoara, 1994, p. 413).

²Sfântu Macarie cel Mare, *Omilii duhovnicești, Cele cincizeci de omilii duhovnicești, Omilia XV*, trad. de Pr. Constantin Cornișescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 152.

ucenic din generațiile care se perindă în procesul de înobilare și de șlefuire ființială, atât intelectual, dar mai ales spiritual.

Creștinii sunt sarea pământului, ne spune Mântuitorul nostru Iisus Hristos: „Voi sînteți sarea pământului. Dar dacă sarea își pierde gustul, prin ce își va căpăta iarăș puterea de a săra? Atunci nu mai este bună la nimic decît să fie lepădată afară, și călcată în picioare de oameni. Voi sînteți lumina lumii. O cetate așezată pe un munte, nu poate să rămînă ascunsă. Și oamenii n>aprend lumina ca s>o pună supt obroc, ci o pun în sfeșnic, și luminează tuturor celor din casă” (Mt. 5, 13-15), cei aleși ca să-L mărturisească pe El în lume: “Tot așa să lumineze și lumina voastră înaintea oamenilor, ca ei să vadă faptele voastre bune, și să slăvească pe Tatăl vostru, care este în ceruri” (Mt. 5, 16), neam sfânt: „Voi însă sînteți o seminție aleasă, o preoție împărătească, un neam sfînt, un popor, pe care Dumnezeu Și l-a cîștigat ca să fie al Lui, ca să vestiți puterile minunate ale Celui ce v-a chemat din întunec la lumina Sa minunată; pe voi, cari odinioară nu erați un popor, dar acum sînteți poporul lui Dumnezeu; pe voi, cari nu căpătaserăți îndurare, dar acum ați căpătat îndurare” (1 Petr. 2, 9-10).

Călătoria sufletului omenesc spre Dumnezeu își are baza în centralitatea lui Hristos în creație spre care sunt atrase sufletele celor ce voiesc să afle sensul existenței lor. O astfel de călătorie o constituie viața creștinului care dorește să se apropie tot mai mult de Dumnezeu și să-I slujească Acestuia. Însăși postul creștin este o perioadă sfîntă, pe care Biserica o recomandă ca răstimp de purificare și de înălțare sufletească a creștinilor spre Dumnezeu.

Reperul existențial de aici este Învierea Domnului, iar Sfînta Cruce este calea ce acordă vieții o dimensiune cruciformă. În această călătorie sfîntă, care se aseamănă cu un far luminos sau ca și o ancoră puternică care ne ajută la reperarea sensului vieții creștine, și în special la conștientizarea importanței ei în viața personală, sub forma ajutorului divin, când e vorba de purtarea propriei cruci și înaintarea pe valurile vieții acesteia în itinerarul duhovnicesc spre Învierea lui Hristos și spre învierea personală. Ea este și o călătorie existențială spre sinele uman, fiindcă nu te poți îndrepta spre Dumnezeu și în același timp să te îndepărtezi de tine. Orice derapaj existențial de la concentrarea atenției spre

propria ființă duce la un derapaj existențial și în mod similar, la un derapaj de la cele ce ne asigură buna funcționare a vieții duhovnicești și a celei spirituale, identificate prin darurile speciale ale existenței umane ce vin de la Dumnezeu.

Stabilitatea duhovnicească și existențială pe care o asigură Sfânta Cruce este o realitate de netăgăduit și aceasta duce la multe avantaje spirituale pentru om și pentru Sfânta Biserică, deoarece acesta, ca mădular al Trupului tainic al Domnului, aflându-se într-o stabilitate, în cele două modalități amintite, aduce și o stabilitate la locul unde se află acesta.

Despre Sfânta Cruce s-au spus foarte multe și s-au scris la fel pagini deosebit de interesante, fapt pentru care nu mai amintim aici unele teme legate de istoria ei, de prefigurarea sa încă din Vechiul Testament, ci vom căuta să reliefem în mod special rolul Sfintei Cruci privind atitudinea creștină a omului într-o lume asaltată din toate părțile de consumerism, de materie și de tot felul de acțiuni secularizatoare.

Aceasta ne motivează prin faptul că Sfânta Cruce oferă societății contemporane o altă modalitate de a privi și a înțelege existența creștină din vârtoarea acestei lumi atât de periclitată de tot felul de pericole, de la poluarea spirituală la cea materială, de la alergarea după cele materiale până la sufocarea omului de către acestea. Dian această cauză am afirmat că, într-adevăr, Sfânta Cruce este un indicator real spre sensul veridic al vieții umane, cu toate piedicile ce ar putea deruta, într-un mod grav, direcția mersului acesteia și sensul ei în lumea contemporană.

Numai raportându-ne la Crucea lui Hristos și înțelegând taina acesteia, înțelegem taina vieții și inclusiv a suferinței umane³, dar și profunzimea ei prin crucificarea sinelui și înobilarea prin suferință⁴. În această lume, atât de bulversată și încercată, prin însăși Crucea lui Hristos, creștinul zilelor noastre poate face cea mai de seamă mărturie despre valoarea și sensul vieții, tocmai prin cruciformizarea existenței sale, care dau acestuia posibilita-

³Dumitru Megheșan, *Suferința-vama existenței umane*, Edit. Universitatea din Oradea, Oradea, 2015, p. 158.

⁴Dumitru Megheșan, *Taina Cuvântului*, Edit. Universitatea din Oradea, Oradea, 2008, p. 524.

tea de a trăi conform crezului său: „Cuvântul crucii este nebunie pentru cei ce pier; dar pentru noi, cei ce ne mântuim este puterea lui Dumnezeu” (1 Cor. 1,18).

Și atunci ca și astăzi, lumea era într-o căutare extraordinară și în același timp într-o răsturnare a valorilor privind ființa umană. Cum să crezi în Acela care a fost spânzurat pe o cruce sau, cum să o cinstești pe aceasta, care era cel mai detestat obiect de tortură, rezervat doar sclavilor și celor mai mari făcători de rele. Era aproape de neînțeles pentru niște oameni, legați într-un mod cu totul special de materie și de putere, dar și pentru o lume care prețuia mai mult partea exterioară și care se baza pe forța brutală, o putere romană ce a dominat lumea atât cât s-a putut atunci, sau pentru o lume care judeca totul doar prin propria sa rațiune, așa cum făceau grecii, să înțeleagă cum Dumnezeu poate schimba sensul anumitor lucruri sau realități într-o înțelegere care depășește rigorile rațiunii umane. Această lume nu cunoștea mila pentru cei săraci, sau pentru cei bolnavi, ea se baza pe o forță și pe o civilizație impresionantă a acestei forțe dure și greu de înțeles.

Cele expuse anterior arată gândirea lui Dumnezeu în ce privește cunoașterea antinomică sau metalogică a schimbării cursului unor evenimente care nu se înscriu în rigorile rațiunii umane, ci își au sorgintea în ce privește intenția lui Dumnezeu de a schima lucrurile după planul Său.

Pe întreg mapamondul se poate vedea destul de ușor o goană impresionantă și îngrijorătoare după cele ce sunt legate doar de materie, cu o multitudine impresionantă de aspecte. Lumea caută ceva, se zbate, ceea ce o arată că aceasta se află într-o dezordine morală la un grad foarte ridicat.

Pentru aceasta am amintit anterior faptul că Sfânta Cruce constituie pentru creștini o mărturie foarte serioasă despre sensul vieții, o mărturie pe care o putem aduce înaintea acestei societăți debusolate și fără sens.

Crucea este semnul umilinței Fiului lui Dumnezeu, precum și a unei vieți din partea noastră, tot în aceiași stare de umilință, ca o conștientizare a limitelor ei, dar și a valorii acesteia. Prin cruce Dumnezeu a schimbat, printr-o pedagogie divină, unele realități pe care oamenii le-au considerat nevrednice de luat în seamă, căci

acestea nu se potriveau cu mândria și îngâmfarea lor diabolică. Tocmai acestora, Hristos le schimbă destinația, din lucruri sau obiecte de necinste în cele de cinste. Este aceeași metodă pedagogică divină și meta-rațională care se potrivește și la activitatea de mântuire a lui Hristos, realizată prin toate evenimentele mântuitoare a Lui. Printr-o metodă meta-logică, Mântuitorul Hristos își arată coborârea chenotică prin faptele de smerenie totală, care nu numai că nu estopează adevărurile divine din persoana Lui, ci le arată pe acestea prin umanitatea asumată sau enipostaziată de către Ipostasul dumnezeiesc.

În acest sens, Dumnezeu dă un alt sens Crucii. Din obiect de cea mai joasă modalitate de tortură, El o face cel mai cinstit semn în creștinism, cu o putere duhovnicească cu totul deosebită. În legătură cu această realitate, Sfântul Apostol Pavel a scris: „Pe cele bune ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de rușine pe cei înțelepți, și tocmai pe cele slabe ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de rușine pe cei tari” (1 Cor. 1,27).

Aceasta este pedagogia divină, planul lui Dumnezeu și în același timp e creștinismul autentic, dacă se trăiește autentic, adică planul lui Dumnezeu nu se potrivește cu planul omenesc. În istorie se poate vedea de multe ori intervenția lui Dumnezeu, care pe cele de jos le-a făcut lucruri de mare cinste, iar pe cele neputincioase le împlinește.⁵

Planul lui Dumnezeu nu se potrivește cu planurile omului, deoarece El vede și cunoaște totul altfel decât vede și cunoaște

⁵În slujba hirotoniei unui preot există o rugăciune care cere ca Duhul Sfânt să se pogoare peste cel ales de a deveni slujitorul divinității și să plinească și să întărească pe cele neputincioase. Planul lui Dumnezeu nu se potrivește cu planurile omului, deoarece El vede și cunoaște totul astfel decât vede și cunoaște acesta. El are o panoramicitate privind întreaga existență. Aici se încadrează și Sfânta Cruce. Ea este, în acest sens și mărturia creștină, fiindcă aceștia sunt chemați să depună o mărturie înaintea oamenilor. Mântuirea lor e legată de credința în Dumnezeu precum și de roadele ce trebuie implementate în viața cotidiană. Această mărturie e legată de relația omului cu Hristos și în același timp cu Dumnezeu Tatăl: ”Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri; dar de cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor, de acela Mă voi lepăda și eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri”(Mt. 10, 32-33).

acesta. Potrivit atotștiinței Sale, El are o panoramitate privind întreaga existență într-o modalitate care nu se potrivește în niciun caz cu omul. Noi vedem realitățile doar într-o modalitate deosebit de limitată și numai parțială. Aceasta este legată de cunoașterea limitată numai la starea noastră de oameni care nu depășim anumite limite legate de timp, de spațiu și circumscrierea noastră ca oameni aflați într-o stare contingentă creaturală.

Aici se încadrează și Sfânta Cruce. Ea este, în acest sens, și mărturia creștinilor în fața unei societăți care nu acceptă foarte ușor crucea sau chiar detestă orice modalitate de purtare a acesteia, deoarece conceptul care câștigă tot mai mult teren în societatea modernă este trăirea clipei până la ultima ei picătură.

Mărturia lor este legată de credința în Dumnezeu, precum și de roadele ce trebuiesc implementate în viața cotidiană. Această mărturie e legată de relația omului cu Hristos și în același timp cu Dumnezeu Tatăl: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fașa oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri; dar de cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor, de acela Mă voi lepăda și eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt. 10, 32-33).

Mărturisirea prin Sfânta Cruce înseamnă o mărturie ce se apropie de viața martirică trăită aici pe pământ, deoarece martirajul nu se poate cantona doar numai în perioada primară a creștinismului sau în anumite perioade istorice nefaste pentru creștinism, cum a fost și perioada comunistă din estul Europei, ci el este prezent în viața cotidiană din societatea noastră post-modernă sau poate chiar post-creștină. Acum nu mai trebuie să dăm mărturiile cu propria viață, deși acesta se mai întâmplă în unele părți ale mapamondului, ci persecuțiile se realizează cu alte mijloace printre care amintim mas-media, agresivitatea poacticilor privind situația socială și alte multe agresivități care duc la un martiraj spiritual, dar și unul chiar trupesc, prin distrugerea ființei umane.

Aderarea la Crucea lui Hristos mută accentul de la starea de păgân botezat la cea de creștin convins și conștient de valorile umaniste și ontologice ale credinței în Cel înviat. Faptul de a te găsi răstignit între cele două stări este tragedia societății contempora-

ne. Ieșirea din această situație cere mărturisirea pe care creștinii e necesar să o facă în mijlocul acestei lumi.

Cum mărturisim pe Dumnezeu prin Cruce?

Una dintre modalitățile de mărturisire a credinței este manifestarea creștinului ca cel care aparține de Hristos și nu se rușinează de El și de crucea Acestuia.

În primul rând, atunci când ne facem semnul Sfintei Cruci și mărturisim Sfânta Treime, ne unim cele trei degete de la mâna dreaptă, simbolizând Sfânta Treime, pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh. Sfânta Treime este realitatea supremă pentru noi creștinii, fiindcă Ea este dumnezeire mai presus de mintea umană și de orice imaginație rațională sau sentimentală. Ea stă la baza acestei lumi. Părintele Dumitru Stăniloae spunea că Sfânta Treime stă la baza creației⁶. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh constituie realitatea supremă care a creat existențele, proniază cele create și le conduce spre desăvârșire. Creația este opera Sfintei Treimi, fiindcă Tatăl creează, ca principiu, totul prin Fiul și în Duhul Sfânt. În acest sens, Sfânta Treime stă la baza vieții și a înțelegerii dintre lume. O notă esențială a Bisericii este cea trinitară, fiindcă iubirea și înțelegerea dintre Persoanele Sfintei Treimi constituie baza înțelegerii dintre membrii Trupului tainic al Bisericii⁷. Modul viețuirii creștine este tot înțelegerea și iubirea dintre Persoanele Sfintei Treimi. Prin Sfânta Cruce mărturisim credința în Sfânta Treime, iar prin cele două degete, inelarul și cel mic, așezate în podul palmei, semnificând cele două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos, firea dumnezeiască și firea omenească. Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat, dar și om adevărat. Această învățătură o mărturisim tocmai prin însemnarea cu Sfânta Cruce.

Ducem, așadar, cele trei degete împreunate la frunte, mărturisind credința în Dumnezeu Tatăl, în Dumnezeu Fiul și în Dumnezeu Sfântul Duh. Ducând cele trei degete unite la frunte spunând: „În numele Tatălui”, înseamnă că ne amintim de Tatăl

⁶Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *La început a fost iubirea*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1993, p.15; Dr. Octavian Udriște, *Cum a creat Dumnezeu universul din nimic*, Edit. Tabor, București, p. 23.

⁷Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. Ioan Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, ediția II, Cluj-Napoca, 2005, pp. 156-157.

ceresc. El este un Dumnezeu personal, fapt pentru care spunem „în numele”. Nu ne închinăm la un Dumnezeu oarecare, la o divinitate impersonală care nu poate avea un dialog cu noi, ci unui Dumnezeu personal, capabil de un dialog special cu noi ⁸.

El este principiul care a creat totul și Care a născut pe Fiul înainte de toți vecii. E Tatăl ce are în minte încă din veșnicie toate cele legate de lume și de mersul acesteia în istorie. El e începutul tuturor. Mâna la frunte arată că însemnându-ne la frunte ne amintim de El și că-L contemporaneizăm într-un mod noetic, dar și spiritual haric.

Când ne însemnăm cu Sfânta Cruce la frunte ne aducem în mintea noastră acel timp „illo tempore” amintindu-ne de toate ce s-au făcut pentru noi de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Așa este și atunci când preotul duce prima prescură la frunte, contemporaneizează jertfa Domnului, spunând: „Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii cu scump Sângele Tău. Pe Cruce fiind răstignit și cu sulita împuns, nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție”⁹.

Îl mărturisim pe Dumnezeu Tatăl Cel ce este într-o relație cu lumea prin Fiul Său Iisus Hristos. Este Cel care ne ține în viață și face ca să fim aici și ne dă lumina, sculându-ne din așternuturile noastre. Aceasta este mărturisirea privind existența și realitatea lui Dumnezeu Tatăl. Cu cele trei degete împreunate și lipite de frunte spunem: „În numele Tatălui” după care lăsăm mâna încet în jos până la furca pieptului, însemnând prin aceasta că îl mărturisim pe Fiul lui Dumnezeu, Logosul divin, care este egal cu Tatăl după cum rostim prin Mărturisirea de credință, născut din Tatăl înainte de toți vecii, luminează din lumină. Aceasta înseamnă că Dumnezeu Fiul e de aceeași ființă cu Tatăl, după cum flacăra unei lumânări este de aceeași ființă cu flacăra altei lumânări. Fiul este Cel prin care s-au creat veacurile, Care a coborât la noi, Fiul prin care cunoaștem pe Tatăl.

⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1978, p. 18.

⁹ Rugăciunea de la Sfânta Proscomidie, în *Liturghierul* tipărit cu binecuvântarea Preafericțului Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în E.I.B.M.B.O.R., București, 2012, p. 117.

Mărturisind coborârea Lui în lume, căci aceasta simbolizează lăsarea mâinii cu cele trei degete împreunate și rostirea „și a Fiului”, El coboară în lume, în existența umană, fiindcă partea de la furca pieptului simbolizează lumea. Această coborâre are ca scop oferirea unei direcții în viața cotidiană. Fiul face împreună cu noi itinerarul prin istorie și ne direcționează spre Împărăția lui Dumnezeu și spre înviere. După aceasta, ducem mâna la umărul drept și spunem: „și al Sfântului Duh”, după care o ducem și la umărul stâng, rostind formula Amin și lăsăm încet mâna în jos.

Aceasta înseamnă că după ce Fiul lui Dumnezeu Și-a îndeplinit misiunea pământească rămâne în lume prin tot ce ne oferă Sfânta Biserică și în special prin Sfânta Liturghie, iar Duhul Sfânt este Cel care continuă opera de răscumpărare a Mântuitorului: Duhul Sfânt este Cel care rămâne. El plutește aici și ne invită la Cina Mielului înjunghiat. El adună pe creștini și le dă un imbold interior pentru a simți prezența Lui. Duhul Sfânt întotdeauna cheamă și, în același timp, se pogoară peste creștini când îl invocă la Sfânta Liturghie, atât la binecuvântarea de la început, cât și la „Epicleza euharistică” să se pogoare peste Cinstitele Daruri pentru ca să le prefacă în Trupul și Sângele Mântuitorului nostrum Iisus Hristos. El este aici o prezență de netăgăduit; de aceea Sfânta Cruce mărturisește această prezență, fiindcă Duhul îi învăluie pe cei adunați, pe cei ce cred în El. Aceasta arată că adevărații creștini nu sunt doar cei cu numele. Ei sunt purtați de Duhul, adunați de El și sunt în Acesta.

Iată, mărturia făcută înaintea oamenilor și în societatea contemporană. Sfânta Cruce este semnul supremei iubiri a lui Dumnezeu față de neamul omenesc, și constituie și legătura dintre cer și pământ. Tot legat de mistagogia crucii este și simbolul ei sacru. Prin partea ei verticală, ne leagă e Dumnezeu. Așa cum la unele popoare din vechime era lângă casă un pom numit arborele sacru, ce simboliza o legătură a cerului cu pământului, Sfânta Cruce e mai mult decât atât. E drumul ce ne urcă spre îngeri și spre Dumnezeu nostru. Ea e legătura ce ne dă siguranța că Dumnezeu stă aproape de noi. Prin partea ei orizontală, ne arată dragostea lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, care prin cruce ne-a cuprins pe toți în El. Toți suntem cuprinși virtual în El, mai ales cei ne-am botezat

întru numele Sfintei Treimi și Îl mărturisim pe El și trăim după percepțiile Sale. Chiar dacă cei credincioși care participă la Sfânta Liturghie și nu s-au împărtășit cu El în mod real, adică cu Trupul și Sângele Său, se împărtășesc de prezența harică cu El¹⁰. Brațele crucii ne arată că El a cuprins întreaga umanitate în dragostea Lui și ne-a pus în starea de jertfă înaintea Tatălui ceresc (Evr. 9,24). Privind la Sfânta Cruce, El ne ajută să ne jertfim răutatea și egoismul nostru, să fim cu El.

Aceasta este mărturisirea creștină în această lume atât de agasată de racilele energiilor negative ce se răspândesc tot mai mult în creație. Aceste energii negative sunt atât de prezente în lume, încât adesea răbufnesc, producând impresionante pierderi și în același timp catastrofe din cele mai dezastruase. Cutremure, războaie, crime, ură și mai ales multă violență. Ele erup, fiindcă mulți dintre oameni s-au abătut de la direcția lor existențială pozitivă și foarte interesant este că însăși materia din jur e deosebit de influențată de cele negative. Atât de mult putem influența această lume, încât ea se formează și după gândurile și comportările vieții oamenilor. De fapt, aceasta este învățătura Părinților Bisericii. Creația, spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, văzută cu ochii buni, deci cu inimă bună, este o lume bună și frumoasă, văzută cu ochii răi, este o lume urâtă și rea. La fel este și cu oamenii pe care dacă îi vedem cu ochii injectați de răutate sunt și ei răi și devin dușmanii celor ce îi văd așa, iar văzându-i cu ochii buni, ei sunt frații noștri¹¹.

Pentru aceasta, Sfânta Cruce este și un mod de purificare a ființei umane, fiindcă mintea este totul. Omul modern este atât de bolnav de minte, nu în sensul că nu are minte sau rațiune, ci în sensul că nu are preocupări duhovnicești, ci percepe că totul depinde de materie.

¹⁰ Există pe lângă împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului o împărtășire prin cuvânt, așa cum reiese din gândirea Sfântului Nicodim Aghioritul: „Deși prin împărtășire nu putem primi pe Domnul decât o dată pe zi, totuși duhovnicește și mental îl putem primi în orice oră și în orice minut, prin săvârșirea tuturor virtuților și a poruncilor, îndeosebi a dumnezeieștii rugăciuni-mai ales cea mentală” (*Războiul nevăzut*, Arta grafică S.A., p. 132).

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* în Filocalia, vol. 3, Ediția II, Edit. Harisma, București, 1994, p.35.

Mărturisirea lui Dumnezeu prin Sfânta Cruce presupune oferta pe care credința o aduce acestei lumi bulversată de înmulțirea răutăților în ea. Cei ce fac această mărturisire nu trebuie ca să se rușineze de Sfânta Cruce. Acest lucru se poate realiza oriunde se află creștinii, lângă biserici, lângă troițe, la locul de muncă, la școală, în spitale și peste tot. Mărturisirea prin Sfânta Cruce se face și înaintea celor ce nu cred în Dumnezeu, a celor ce L-au uitat pe El, fiindcă aceasta este menirea de creștin. Mărturisirea de care vorbim înseamnă și „crucificarea sinelui”¹² nostru păcătos prin renunțarea la păcatele și la egoismul de care suntem cuprinși.

¹² Dumitru Megheșan, *op. cit.*, p. 525.

Biserica misionară sau Biserica misională

O evaluare teologică și misionară ortodoxă

Pr. prof. univ. dr. GHEORGHE PETRARU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași*

IN MISIOLOGIA ACTUALĂ A INTRAT un nou concept, cel de *misională* în loc de *misionar*, așa cum s-a folosit vreme îndelungată pentru această disciplină teologică termenul ce s-a și consacrat în domeniu. Conceptul de misională a apărut în contextul nord american iar nume care au lansat termenul sunt ale unor teologi precum D. Guder, C. Van Gelder ori D. J. Zscheile. Și în cultura, de exemplu se optează astăzi pentru termenul de *imaginal* în loc de *imaginar*¹, iar exemplele ar putea continua.

Ideea de a schimba termenul de misionar în cel de misională poate fi legată de intenția de a rupe legătura cu un trecut și o istorie misionară relațională colonizării lumii de către Europa și America de Nord, pe de o parte, și de ideea structurării unei misiologii pe

¹ Nicolas Steeves, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Cerf, Paris, 2016, p. 22. Astfel, termenul de *imaginar* s-ar referi la ceea ce este ireal, un prieten imaginar, pe când cel de *imaginal* ar desemna ceea ce este imaginația în sine, cu deschidere spre iconic, chip, fundament personal. Tot așa și termenul de misională se vrea a reda esența eclesială dincolo de o istorie misionară cu lumini și umbre, mai ales pentru misionarismul occidental căruia i se impută exportarea și mondializarea, mai ales prin asocierea cu colonialismul, a unui model cultural și religios ce a redus și chiar eliminat alte modele culturale și religioase.

baze exclusiv biblice în contrast cu o societate secularizată pentru care valorile creștine reprezintă ceva vetust, inactual, nerelevant.

1. Biserica misională alternativă la secularizare, ateismul militant, refuzul viziunii teologice despre lume și viață. Lumea, viața sunt creații ale lui Dumnezeu ce ne cheamă să-L cunoaștem și Să-L iubim după măsura cunoașterii și iubirii Sale pentru noi, așa cum reiese din textul sacru și din experiența spirituală, religioasă. Într-o lume căreia nu-i mai vorbește Dumnezeu sau mai exact nu vrea să mai audă cuvintele de la Dumnezeu prin glasul Bisericii sunt motive pentru a intensifica mărturia creștină, a radicaliza într-un fel crezul creștin, mai ales într-un climat de libertate democratică, unde în respectul față de lege e posibil și discursul evanghelizator. Discursul modernității și postmodernității a marginalizat însă pe cel creștin², Evanghelia lui Hristos, Adevărul, iar reacția creștină este una firească, de legitimare și argumentare a propriilor valori, a instituției mântuitoare a Bisericii, a unei culturi creștine. Atacurile virulente la adresa Bisericii și a credinței în Hristos, chiar dacă virtutea smereniei și modelul suferinței lui Hristos ne îndeamnă la încredințare, rugăciune pentru cei ce ne prigonesc sau îndelungă-rabdare ce așteaptă întoarcerea celor răătăciți la adevărul credinței mântuitoare și la comuniunea cu Dumnezeu, totuși speranța creștină răspunde la a aceste provocări prin coagularea și unirea creștinilor pentru a mărturisi crezul lor, pentru a manifesta intens viața spirituală și a răspunde prin cuvânt, discurs, sistem de gândire și reflecție teologică la aceste atacuri care sunt din ignoranță și rea voință de la cei ce refuză pe Hristos. Astăzi, antiteza dintre Biserică și lume e mai acută. De aceea, învățătura revelată a Bisericii, viața morală evanghelică, spiritualitatea și sacramentalitatea vieții creștine trebuie să fie mai pronunțate față de formele culturale pe care le promovează societatea actuală. Astfel, și discursul teologic, misionar al Bisericii, viața spirituală cu rugăciunea conștientă și cu simțirea prezenței lui Dumnezeu și în bucurie sfântă a lui Dumnezeu, împărtășirea de harul Sf. Taine și, mai ales, comuniunea euharistică, participarea la ritmul liturgic

²Craig Van Gelder, Dwight J. Zscheile, *The Missional Church. Mapping Trends and Shaping the Conversation*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011, p. 49.

al parohiei, Biserica lui Hristos întreg în Biserica locală integrală prin viața acesteia în comuniunea Treimii și o comunitatea în care se vorbește despre Hristos, Dumnezeu și Omul în care creștinii își cunosc și manifestă identitatea lor în iubire și fapte de milostenie e răspunsul și soluția la această îndepărtare de Hristos a celor botezați, spre a fi cu adevărat popor al lui Dumnezeu, Trup tainic al lui Hristos, templu al Duhului Sfânt, „stâlp și temelie a adevărului”(I Timotei 3, 15).

Așa cum subliniază I. Zizioulas, este necesară din partea creștinilor percepția, înțelegerea corectă a identității lor într-o perspectivă de ontologie eclesială,³ de comuniune reală cu Hristos, Capul Bisericii, Unul din Treimea temeiul absolut al existenței și ființării umane în lume, în istorie. Cu alte cuvinte, ceea ce ne definește pe noi creștinii este calitatea de membri ai Bisericii lui Hristos, Trupul Său tainic în care ființăm real ca Biserică a Lui, noua identitate a lumii de după Cincizecimea istorică, venirea Duhului Sfânt după promisiunea lui Hristos Însuși și constituirea prin Botez a primei comunități eclesiale ce se continuă cu Cincizecima personală a creștinilor la propriul Botez și îmbrăcarea în haina de lumină, Mirungerea cu primirea darurilor Duhului Sfânt spre rodirea harismelor personale și apoi sublimul unirii euharistice spre o veritabilă „semnificație ontologică a Euharaistiei”⁴ pentru omul convocat la comuniunea reală, gândită și experimentată cu Dumnezeu în orizontul existenței proprii deschise și doritoare de celălalt și, de o manieră infinită, de Dumnezeu. De fapt, aceasta este ființa eclesială, identitatea creștină și faptul că există un fenomen al secularizării nu înseamnă că Biserica nu există, că este o invenție a rațiunii umane, chiar cea mai frumoasă după unii. Dumnezeuul treimic revelat pe care aceasta îl propoveduiește spre mântuirea oamenilor ca adevărata lor viață pentru că este viața cu Dumnezeu, în iubire, recunoaștere a Lui și bucurie existențială și spirituală există permanent, chiar dacă în spațiul public sunt voci mai ascultate decât cea a Bisericii. De fapt, așa cum afirmă J. Smith,

³ Ioannis Zizioulas, *Comunitate și alteritate. Ființarea personal-eclesială*, Traducere din limba engleză de Pr.Dr. Liviu Barbu, Editura Sophia, București, 2013, p. 67.

⁴ *Ibidem*, p.146.

reluând vechea paradigmă „ce este între Atena și Ierusalim”, e o antiteză între Revelația creștină și forme culturale actuale promovate de acea trâmbițată și falsă corectitudine politică ce e, de fapt, un neopăgânism apostat al unei părți a academiei și politicului ce oferă oamenilor manipulați „temple ale altor zei care nu pot fi slujiți precum Hristos”⁵.

2. Identificarea istorică a Împărăției lui Dumnezeu cu Biserica misională. A doua motivație pentru a recepta termenul de misional în locul celui de misionar este acela de a se identifica istoric Evanghelia predicată de Iisus Hristos ca Împărăția a lui Dumnezeu cu Biserica misională⁶, așa cum este redată întemeierea, funcționarea acestuia în Sf. Scriptură și istoria creștină la începuturi. Hristos invită pe ucenicii Săi la îmbogățirea spirituală, la o teaurizare interioară, spirituală, la omul plin de harul divin, pătruns de iubirea lui Dumnezeu ca lumină și bucurie a comuniunii personale ce îndumnezeiește pe om cu adevărat și nu doar la acumularea de comori pe pământ (Matei 6, 19-21) care sunt efemere și perisabile și care nu slujesc omului spre mântuire și viață veșnică dacă sunt absolutizate. Dar Hristos nu eludează și nu desființează realitatea lumii, structurile instituționale ale acestea în multifenomanalitatea și vocațiile lor asumate de oameni, ce deschid și ele spre universal, pentru că ne oferă o viziune realistă de comportament față de acestea, de exemplu statul cu rațiunile acestuia, precum și inițiativă umană creativă și inventivă ce descoperă virtualitățile multiple din textura acesteia, rațiunile divine din creația sensibilă și o relație cu inteligibilul divin supraexistent și real. Atitudinea este foarte fermă și clară în asumarea datoriilor umane față de instituții și omul spiritual își împlinește conștiincios și responsabil aceste reguli comunitare - „Dați Cezarului...” (Matei 22,21) - în cele din urmă pe semenii săi.

Relația Biserică, societate, cultură este una nuanțată în istoria creștină, și cunoaște diverse profile, de la refuzul societății cu di-

⁵ James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic, 2004, p. 42. Cf. Matthew L. Becker, *Fundamental Theology. A Protestant Perspective*, Bloomsbury T&T Clark, London, New Delhi, New York, Sidney, 2015, p. 405.

⁶ Craig Van Gelder, Dwight J. Zscheile, *The Missional Church*, p. 50.

namica ei și activismul creator, la o atitudine și o repliere spre sine contemplativă, mistică asumată de categorii de persoane în funcție și de vocație, profil uman, asumări socio-profesionale. De fapt este un adevăr evident ca printre semenii noștri există persoanele sensibile spiritual, credincioase și cu vocație și experiență religioasă profundă, pline de iubirea lui Hristos după cum există și oameni chiar fără Dumnezeu, inclusiv între creștinii care prin Botez s-au îmbrăcat în haina de lumină din ceea ce generic numim parohia sociologică, confirmând cuvintele pauline că „credința nu este a tuturor” (II Tes. 3,2). Experiența paulină în fața acestei situații este una evidentă. El, la care venise Hristos personal, nu reușea să convingă pe toți interlocutorii săi, desigur unii dintre ei mai religioși decât unii dintre cei secularizați ai societății actuale, de adevărul divin revelat, convingerile culturale, crezurile filosofice, scepticismul sau nihilismul unora dintre semenii noștri fiind notorii.

Misterul libertății și „tăcerea” divinității care interpelează pe om în istorie cu un mesaj universal așa cum confirmă narativul biblic și eclesial întemeiat pe un model hristic al prezenței și lucrării permanente a Părintelui ceresc chiar cu refuzul celor ce sunt opozanți ai unei evidențe divine, păcat împotriva Sf. Duh, - exemplul săracul Lazăr și bogatul nemilostiv (Luca 16, 29-31) - sau neintervenția magică a lui Dumnezeu cum ar vrea unii pentru a crede - parabola cu grâul și neghina Matei 13, 29-30) - aruncă oarecare lumină asupra acestei probleme. Cert este, așa cum afirmă G. Benedict, referindu-se la modelele revelaționale scripturistice ale agrării divine în istorie, așa cum o confirmă pe deplin pentru cei ce cred și experiența eclesială, narativul aghiografic creștin, „experiența revelației poate fi personală și instantanee, ca atunci când Moise a primit legile de la Dumnezeu pe Muntele Sinai sau felul în care profetul Ieremia a primit dreptul de a vorbi în numele lui Dumnezeu: Și Domnul mi-a întins mâna, mi-a atins gura și mi-a zis”Iată am pus cuvintele Mele în gura Ta!. Caracterul imediat al revelației este ilustrat cu multă elocvență de transformarea lui Pavel în timp ce călătorea spre Damasc”⁷. R. Swinburne, la

⁷ Gerald Benedict, *Ipoteza Dumnezeu. O nouă abordare a celei mai vechi dezbatere din istorie*, Traducere din limba engleză: Petru Iamandi, Editura Litera, București, p. 122: Cf. Gabriel Fackre, *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation*,

rândul său ne propune și câteva criterii de evaluare și receptare a adevărului Revelației scripturistice, numite de el teste, primul legat de conținutul revelațional care nu poate fi decât adevărat pentru că Dumnezeu este bun și atotștiutor⁸. Al doilea test este cel al minunii care ține de modul divin de a Se face cunoscut omului și care nu poate fi decât unul excepțional, miraculos, dincolo de legile naturale, cosmice și umane, ale vieții, marcate de un anume determinism fizic care în termeni mecaniciști poate fi interpretat ca o violare a legilor cunoscute științific, în logica lui D. Hume ce nega filosofic minunile⁹, dar care, în realitate, reprezintă o dezvăluire a legilor supanaturale ale vieții din veacul ce va fi, al luminii și bucuriei ca întâlnire și vedere după măsura omului a Celui ce a dat măsura tuturor pentru o funcționalitate în creația căzută dar și mântuită în Hristos. Al treilea test se referă la „fidelitatea Bisericii și conținutul dezvoltat”¹⁰ al textului revelat în sens de interpretare, hermeneutică și asumare a adevărului revelat pentru viața și experiența creștină a divinului, o corelare dintre Revelația originară și evenimentul și instituția eclesială care implică și confirmă și minunile textului sacru ce se continuă în istoria creștină, în viața credincioșilor mărturisitori ai adevărului revelat și în comuniune cu Hristos și, implicit, cu Treimea cretoarea și mântuitoarea lumii. Al patrulea test pentru Swinburne este cel al existenței și perpetuării religiilor necreștine, coexistente Bisericii, creștinismului. Dacă religiile asiatice, budismul, hinduismul confucianismul nu revendică o revelație a divinului în structura lor, ebraismul și islamismul, religii avraamice, pretind acest lucru deși întemietorii lor, Moise și, respectiv, Mahomed, nu se consideră divini și nici nu oferă iertarea păcatelor¹¹ pentru oameni, prerogative hristice asumate de Biserica Sa ce continuă prin preoția sacramentală slujirea Sa întreită de Profet, Arhiereu și Împărat.

Grand Rapids, Michigan, 1997, p.26. Revelația, iconomia lui Dumnezeu pentru oameni, este înrădăcinată în ontologia ființei divine, a Treimii.

⁸Richard Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford University Press, 2008, p. 109.

⁹*Ibidem*, p. 119.

¹⁰*Ibidem*, p.121.

¹¹*Ibidem*, p. 129.

3. Identitatea comunității creștine prin separarea de lume. A treia motivație pentru a se insera termenul de misional este aceea de a conferi identitate clară comunității creștine ce are rădăcini în Împărăția lui Dumnezeu și se manifestă printr-o radicală separație de lume, de o societate secularizată fără referință teoretică, conceptuală la Hristos și Biserica Sa. De aceea, Biserica are vocația să fie „comunitatea alternativă”¹² față de lume. Diferența dintre Biserică și lume este fundamentată biblic în mesajul Evangheliei sau în scrierile nou testamentare. Hristos Însuși face distincția necesară dintre Împărăția lui Dumnezeu și lume pentru creștinul ce optează prin încorporarea sacramentală să fie membru al Bisericii, Trupul mistic al Său și convertirea la adevărul unic și mântuitor ce integrează și plinește adevărurile multiple ale omului în istoria cale spre cer. El, însă, nu desființează lumea, istoria, activitățile umane multiple ce dau substanță mozaicului social, comunitar ci Se propune pe Sine ca ideal suprem, sublim al omului, origine, eficiență și finalitate, sens deplin al existenței în comuniunea reală, gândită și simțită, ca dialog, meditație, rugăciune ce ține de esența spiritualității. Sf. Ioan Evanghelistul confirmă o anumită ruptură dintre lumea rea, în sens moral pentru pacatele ei, și comunitatea creștină a sfinților, a celor consacrați ca ucenici ai lui Hristos și participă la sfințenia Lui cu Părintele ceresc Căruia El se roagă pentru ei și cei care vor crede în El până la sfârșitul veacurilor prin Duhul Sfânt¹³. De altfel, sensul cuvintelor Sf. Pavel confirmă că există o relație intimă, ontologică între Dumnezeu revelat din iubire pentru om cu proiectul divin al înveșnicirii fericite în Împărăția cerurilor și omul înrudit cu Dumnezeu și purtător al pecetii divine prin chip și ungerea sacramentală spre a cunoaște și împlini poruncile divine mântuitoare pentru care „aproape este de tine cuvântul, în gura ta și în inima ta, - adică cuvântul credinței pe care îl mărturisim”(Romani 10,8). Astfel, creștinii de astăzi, inclusiv, țin cu sfințenie la acest sens original al credinței în Dumnezeu și pot să creadă și să mărturisească în propriul context

¹² Craig Van Gelder, Dwight J. Zscheile, *The Missional Church*, p. 50.

¹³ Richard Bauckham, *The Testimony of the beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Baker Academics, Grand Rapids, Michigan, 2007, p. 269.

cu problemele proprii, faptul cunoașterii lui Dumnezeu¹⁴ într-o existență teologică și eclesială în continuitate cu începutul vieții creștine. E ceea ce P. Ricoeur confirmă atunci când arată că ceea ce se scrie, se spune, se narează în Sf. Scriptură are o „valoare, intenție teologică”¹⁵ întotdeauna pentru că pleacă de la realitatea experienței și comuniunii cu Dumnezeu ce Viu, prezent în comunitatea credincioasă, mărturisitoare și rugătoare ce Îl recunoaște și Îi mulțumește în actul doxologic.

Aceste aserțiuni se înscriu pe culoarul gândirii umane metafizice, religioase perene, cu sensul de rațiune ontologică. „Rațiunea ontologică ne dă cunoașterea structurii realității, fiind unită în ceea ce are ea mai profund cu această realitate”¹⁶, adică rațiunea umană e articulată, legată de Rațiunea universală, obiectivă, absolută așa cum aceasta este percepută și definită în filosofia clasică sau în teologia creștină începând cu prologul Evangheliei după Ioan; „La început era Cuvântul...(Ioan 1,1). De aceea, raționalitatea umană exprimată în cultură nu poate fi exclusă din teologie, Biserică pentru că sensul Evangheliei este acela de a penetra și transfigura toate structurile umane și a le converti la Hristos, Rațiunea, Logosul, Înțelepciunea divină ipostaziată în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului. Creștinismul tradițional este un model al inculturației Evangheliei în culturi prin misionarismul și martirajul binecunoscute ce ilustrează modele de sinteză remarcabile între Biserica mărturisitoare a lui Hristos și cultura locală. Ortodoxia românească, de exemplu, confirmă această simbioză și, așa cum afirma pr. Dumitru Stăniloae, întuparea Fiului lui Dumnezeu înseamnă realmente că Dumnezeu a pășit, a călcat pe pământul oamenilor și „făcându-Se om real una dintre cele trei persoane dumnezeiești a trebuit să vobească unor oameni, nu a putut viețui în singurătate. S-ar fi făcut în acest caz om degeaba. Pe de altă parte a trebuit să fie trăit de oamenii cu care a intrat în legătură și ca Dumnzeu. Căci altfel iarăși s-ar fi făcut om degeaba. Astfel, Dumnezeu era om, de aceea putea fi însoțit de oameni; dar

¹⁴ Philip F. Esler, *New Testament Theology. Communion and Community*, Fortress Press, Minneapolis, 2005, p. 276.

¹⁵ Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris, 2005, p. 297.

¹⁶ Gabriel Fackre, *The Doctrine of Revelation*, p.75-76.

în același timp se deosebea de oamenii ce-L însoțeau.”¹⁷ Este exprimată astfel taina unirii ipostatice dintre divin și uman în Hristos și comuniunea, nuntirea¹⁸ dintre Dumnezeu și om, normalitatea unei relații de tip eu-tu simțite ca omenie și exprimate în cuvinte pline de căldură sufletească, de iubire.

La rândul său, Pr I. Bria sublinia, referitor la relația cultură-Biserica românească, faptul că în istoria popoului român a existat o relație profundă, specifică a acestuia cu Ortodoxia¹⁹, cu profilarea și structurarea unui etos specific, cu limba română în cult, cu creații artistice, intelectuale în care se exprimă credința creștină; cărțile de cult, textele ce interpretează Biblia, respectiv Cazaniile, legile politico – civile, Pravilele, lăcașurile de cult romanice, bizantine sau gotice într-o sinetză originală și unică cu elemente autohtone ce au ilustrat stilul ștefanian de exemplu, iconografie și picturi bisericești de valoare inegalabilă, literatură în proză și poezie religioasă cu o stilistică conformă cu frumusețea limbii neolatine din spațiul carpato-danubiano-pontic. Toate acestea sunt consecința faptului că Ortodoxia românească, într-o sinteză constructivă și indestructibilă cu credința creștină, cu Hristos și Evanghelia Sa, un adevărat „Bizanț după Bizanț” fără categorii elenistice raționaliste sau slavoniste emoționale exclusiviste, cu un sens profund al comunității, cu spiritualitatea și umanismul ei are în centru *Legea*, adică credința care este realitatea ultimă a comunității creștine. Căci credința creează viața iar viața înseamnă comuniune. Apartenența vizibilă la o comunitate liturgică organizată este prin urmare un act de credință, nu o simplă chestiune de voluntarism sau de impuls comunitare”²⁰De aceea, nu se poate vorbi în orizontul Ortodoxiei sau al Bisericilor istorice, tradiționale ce continuă și dau chip creștinismului de până astăzi de o ruptură totală, chiar cu limitele a ceea ce s-a conturat în relația Biserică - lume „simfonia bizantină” în sensul invocat de conceptul „Biserica misională”. Chiar dacă

¹⁷ Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 108.

¹⁸ *Ibidem*, p.49.

¹⁹ Preot prof. dr Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 287.

²⁰ *Ibidem*, p.290.

elemente secularizate de ideologiile atee ale societății actuale nu se mai raportează valoric la credința Bisericii, la Evanghelie, chiar se manifestă ostil, ireverențios față de aceasta și cultura creștină, acest lucru fiind valabil și pentru ceea ce se numește generic „noi Biserici”²¹ cu prozelitismul lor virulent față de instituția eclesială, poporul creștin este prezent astăzi lume, și mărturisește cu fidelitate pe Hristos, Domnul înviat, în chiar acest context fiind invitat la unica identitate umană și comunitară adevărată, comuniunea cu Sf. Treime. Se observă în tezele misiologice examinate tendințe teologice fundamentaliste de tip evanghelist specifice, conforme cu ceea ce proclamă Comitetul Lausanne pentru Evanghelizarea lumii, cu tendințele expansioniste cunoscute și eludarea faptului că Biserica există de la Cincizecime ca popor al lui Dumnezeu alcătuită din ierarhie sacramentală și laicat De aceea, tezele misionale în această perspectivă sunt incompatibile cu spiritul Ortodoxiei.

4. Duhul Sfânt și Biserica misională. O altă teză propusă de adepții teoriei Bisericii misionale este aceea că aceasta „înțelege faptul că Duhul Sfânt cultivă comunitățile care reprezintă Împărăția lui Dumnezeu”²². Împărăția lui Dumnezeu constituie esența mesajului evanghelic care este proiectul iubirii divine pentru umanitatea răscumpărată de Hristos prin cruce, moarte și înviere ce se plinește în Biserica Sa în care Duhul Sfânt Mângâietorul este cu noi în aceeași măsură în care Hristos Însuși este cu noi așa cum a promis ucenicilor Săi; „Iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor” (Matei 28, 20). Aceasta este o promisiune dumnezeiască stipulată în textul revelat al Sf. Scripturi și în logica divină potrivit căreia Dumnezeu ceea ce zice și face. Prezența lui Hristos și a Duhului Sfânt cu noi, evident cu cea Tatălui care este Părintele nostru al tuturor este una reală, generală, ontologică dar este și una specială, personală, harică, sacramentală, a întâlnirii spirituale din timpul rugăciunii, al prezenței la Liturghie și comuniunii euharistice prin care se interiorizează energiile divine necreate în omul trinitarizat, hristificat, pnevmatizat. Așa cum subliniază Pr. D. Stăniloae, nu trebuie să înțelegem venirea Duhului Sfânt de la

²¹ Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 332.

²² Craig Van Gelder, Dwight J. Zscheile, *The Missional Church*, p. 50.

Cincizecime așa cum este narată în textul biblic noutestamentar, profețit în Vechiul Testament, de alfel, ca o părăsire de către Hristos înălțat la dreapta Tatălui a lumii mântuite obiectiv prin jertfa de pe Golgota. Biserica nu ia ființă doar dintr-o inițiativă și o lucrare a Duhului Sfânt iar creștinii doar primesc harul pentru viața cea nouă a Împărăției. Dimpotrivă, „Duhul Sfânt trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici-un fel despărțit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea persoanelor treimice”²³. De fapt, așa cum spune Hristos Însuși, prezența și lucrarea lui Dumnezeu care este Duh (Ioan 4,24) este una spirituală și adevărată, inteligibilă minții ca receptare intuitivă, experiențială a divinului, ce se exprimă și în cuvinte și în imagini. Duhul Sfânt este prezența divină pentru omul înnoit prin harul Botezului, Același Duh care se purta peste ape spre sustenabilitatea cosmică interiorizându-Se prin har în omul, cununa creației divine pentru a face din el fiu al lui Dumnezeu, pentru a-l îndumnezei, adică a-i dărui un mod de viață în bucuria și lumina Împărăției viitoare în veacul eclesial. Chiar dacă prezența Duhului și a lucrării Sale este una inteligibilă, Acesta este perceput și drept ceva palpabil dar tainic pentru omul iluminat. De aceea, creștinul se adresează Duhului în rugăciunea ortodoxă cu apelativul de „Împărate ceresc...” așa cum și Hristos S-a arătat ca Împărat al Împărăției proclamate de El Însuși pe care Biserica o actualizează tainic și sacramental în Sf. Taine și la Sf. Liturghie când preotul rostește solemn și cutremurător „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...” Chiar dacă Hristos este prezent prin Duhul trimis la Cincizecime în Biserica Sa, prezența Sa este una mai sensibilă, palpabilă, materială prin prezența cuvintelor Sale din Evanghelia Sa cu repetarea cultică și interpretarea teologică a cuvintelor sale rostite Apostolilor Săi și persoanelor participante la evenimentele retatate, cuvinte ce sunt pentru noi toți din posteritatea evenimentului hristic, apoi prin icoana Sa și prin cuminecarea euharistică. De aceea, Biserica și teologia ortodoxă au o viziune

²³ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 197.

trinitară despre Împărăția lui Dumnezeu eshatologică pregustată în dimensiunea eclesială istorică în continuitate de adevăr divin mântuitor cu Taina Cincizecimii, fiind reala comuniune de viață în iubire și cunoaștere cu Dumnezeu cel întreit în persoane, un reflex în istoria mântuirii prin și în Biserică a comuniunii desăvârșite din Sf. Treime. Semnele prezenței și lucrării sfințitoare și mântuitoare ale Duhului Sfânt sunt multiple așa cum interpretează acest adevăr tradiția filocalică, creștinii învrednicindus-se de daruri deosebite ce se perpetuează în Biserică după modelul și realitatea istorică relatată în Sf. Scriptură ce au drept cauză Duhul lui Dumnezeu, respectiv plinirea de sus primind „plinătatea Duhului, sau de cuvântul înțelepciunii lui Dumnezeu spre învățătura Bisericii; sau de cuvântul cunoștinței Tainelor lui Dumnezeu prin același Duh, ca să cunoască tainele Împărăției cerurilor; sau de credința din inimă, prin același Duh, spre a crede în făgăduința lui Dumnezeu ca Avram; sau de darul vindecărilor, în același Duh, spre tămăduirea bolilor; sau de lucrarea puterilor, spre a alunga dracii și a face semne; sau de deosebirea duhurilor spre a cunoaște cine grăiește în Duhul lui Dumnezeu și cine nu; sau de tălmăcirea diferitelor limbi; sau de harul mângâierii celor întristați; sau de darul cârmurii turmei și a poporului lui Dumnezeu; sau de dragoste față de toți și de darurile ei, de îndelungă-rabdare, de bunătate și de toate celelalte, iar dacă nu va fi cineva părtaș de nici unul din acestea, nu pot să spun că unul din aceștia este credincios sau că face parte din rândul celor care au îmbrăcat pe Hristos de la dumnezeiescul Botez.”²⁴.

Se observă însă în acest mod de a face teologie derapaje de tip pentecostal sau din mișcările harismatice unde asistăm la manifestări stridente corporal ce nu sunt potrivite spiritualității tradiționale ortodoxe, fenomenologic similare cu cele de pe stadioane sau de la concertele de muzică de astăzi, unde se dă frâu liber imaginației, capriciilor, orgoliilor de lider, creându-se tensiuni interioare, psihoze individuale sau de grup.

²⁴ Nichita Stihatul, *Capete III, 86*, în *Filocalia*, 6, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 347-348.

5. Poporul lui Dumnezeu și Biserica misională. O altă idee legată de Biserica misională este că aceasta are nevoie de o conducere care să aiba în vedere misiunea întregului popor al lui Dumnezeu, cu alte cuvinte toți credincioșii comunității să se angajeze în misiune, să fie misionari adică mesageri și purtători ai valorilor evanghelice pentru care au fost chemați prin încorporarea lor sacramentală în trupul mistic al lui Hristos. Teza este de acută actualitate și importanță pentru Biserica astăzi, mai ales în contextul nostru ortodox, deoarece după totalitarismul ateu, democrația liberală cu atracțiile ei și modelul societal consumerist și fără repere morale și spirituale autentice, fără Hristos și comuniunea sfinților, cu modele de altă factură ce se propun insistent de mass-media mercantilă poate distorsiona și abate de la calea Bisericii lui Hristos pe creștinul de astăzi. De aceea, conștientizarea dimensiunii creștine personale a vieții în Hristos este astăzi absolut necesară pentru laicul ortodox care de multe ori consideră că problemele religioase sunt exclusiv apanajul clerului. Această percepție duce la slăbirea comunității eclesiale în însăși substanța ei mărturisitoare și celebrantă și riscă și apariția și dezvoltarea fenomenului clericalist, consecințele fiind falia dintre cler și credincioși și înstrăinarea laicului de vocația eclesială, teologică, structurală omului în ființa sa pentru că aparține ontologic ordinii divine, lui Dumnezeu, Părintele întregului neam omenesc. În acest sens, Pr. I. Bria arăta că „cea mai clară afirmare a identității creștine este dată de Apostolul Pavel când spune despre persoana celui botezat: *Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați îmbrăcat* (Gal. 3,27) iar despre comunitatea celor botezați: *Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora* (Romani 1, 4-5): „*Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare în parte*”(I Cor. 12,27); *El este capul trupului, al Bisericii* (I Cor. 1,18). Aceasta este o temă principală a teologiei pauline (cf. Gal. 3,27: Rom. 6,3-11: Col. 2,11-12), care nu este altceva decât o dezvoltare pentru nevoi pastorale și misionare a teologiei expuse în Faptele Apostolilor, în legătură cu Pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii la Cincizecime. Aici persoana și comunitatea apar deodată, conco-

mitent, revelând și dând viață comuniunii cu Dumnezeu – Sfânta Treime”²⁵.

Despre noua identitate spirituală și ontologică creștină, primită de la Hristos prin preot la Botez, cu dimensiune performativă, în sensul de plinire a ceea ce se rostește și se face dă mărturie textul de la Sf. Taină: ”Și fă să ia chip Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou prin a mea nevrednicie și-l zidește pe dânsul pe temelia apostolilor și a proorocilor Tăi; și să nu-l surpi, ci sădește-l pe dânsul sădire a adevărului în sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică și să nu-l smulgi, ca sporind el în dreapta credință, să se slăvească și printr-însul preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântutului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.”²⁶ Botezul instituie făptura cea nouă a omului, în Hristos și cu Hristos, și această întrepătrundere, perihoreză harică și sacramentală, mistică este posibilă pentru că Fiul lui Dumnezeu a asumat umanul întreg, Sa- făcut unul dintre noi, fără de păcat, fiind Dumnezeu pentru ca să fim în adevărul proiectat de Dumnezeu Însuși pentru om, cu Hristos Adevărul, cu Mângăietorul Duhul Adevărului în Biserică adevărul condiției umane mântuite și în comuniune a cunoașterii și iubirii cu Treimea, realitatea ultimă revelată și relațională creației în frunte cu omul chipul divin al lumii care are o vocației teofanică. Acesată identitate creștină este una pentru toți membrii Bisericii pentru care S-a întrupat, a murit și a înviat Hristos, iar creștinii au vocația de a urma Lui, refăcând sacramental și mistic parcursul istoric hristic spre asemănarea mântuitoare cu El. De aceea, creștinul vede și aude pe Hristos din Evanghelie și din icoana pictată și sfințită în care El este prezent, se hrănește cu El euharistic într-o ascensiune spirituală dinamică și iluminatorie, înțelegătoare a tainei lui Dumnezeu și a vieții proprii în lumina și iubirea lui Dumnezeu. Expresia acestei realități este comuniunea, viața împreună, mai ales în timpul și locul sacru al bisericii, cu Hristos prin Duhul Sfânt, față de care mulți dintre creștinii noștri, din nefericire, manifestă ignoranță teologică, indiferență chiar

²⁵ Preot prof. dr Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p.342.

²⁶ *Slujba Sfântului Botez*, în *Aghiasmatar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 36.

ostilitate prin manipulări publice și slăbirea credinței și iubirii de Dumnezeu. Vocația eclesială și a Împărăției cerurilor, așa cum reiese din mesajul lui Hristos și al Bisericii este pentru tot omul iar refuzul este moartea spirituală și moartea veșnică, neputința de a mai iubi pe Dumnezeu și durerea separației cu conștiința rușinii și a suferinței. De aceea, un laic credincios, un creștin este chemat să manifeste vizibil credința sa, să dea mărturie despre Hristos în tăcere și bucuria inimii dar și în propriul discurs teologic care nu atentează la profesia sa, la vocația și performanța științifică ci articulează și trimite permanent la Dumnezeu, la Hristos în care se concentrează și în funcție de care se derulează totalitatea discursurilor umane a căror convergență bună și mântuitoare este Evanghelia Sa, discursul divin integrant, total. Astfel, așa cum scrie A. Setton, chiar în exercițiul socio-profesional credinciosul se transfigurează pe sine și pe cei din ambianța sa pentru că „credința în Dumnezeu permite mai multă încredere față de om. La birou, la atelier, cu clientela, la întâlnire, o ființă care este animată de credința sa exercită o oarecare strălucire. Ea ascultă mai mult, e călduroasă și pozitivă. Ea valorizează mai mult pe altul, vede partea bună a lucrurilor, are o viziune mai optimistă asupra situațiilor. Cuvintele și actele ei pot avea un supliment de înțelepciune. Ea știe să rămână mai bine în locul său. Chiar modestă, umilă, chiar ștearsă ea are o mai bună calitate a prezenței sale. E important, totuși, ca credința să nu scadă din judecată, discernământ și simțul realității. Trăim și în *lumea Cezarului*”²⁷. Cuvintele sunt valabile pentru toți creștinii și de toate categoriile socio-profesionale de sus până jos, politică, știință, economie, în arhitectura vieții, a comunității pentru coexistență pașnică, fructuoasă, în realizarea supremului ideal al iubirii creștine din iubirea lui Hristos. De aceea, laicii sunt și misionarii Bisericii, preoție universală ce participă la preoția lui Hristos, persoane consacrate „în virtutea caracterului sacru și sacerdotal al fiecărui membru al poporului lui Dumnezeu”²⁸.

²⁷ Alain Setton, *Gagner sa vie sans perdre son âme. Harmoniser sa vie professionnelle, vie personnelle et chemin spirituel*, Desclée de Brouwer, Paris, 2011, p. 185.

²⁸ Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, p. 271.

6. Biserica misională are nevoie să dezvolte structuri misionale pentru a-și forma viața și preoția ei, precum și conexiunea misională practică în aria Bisericii mai extinse²⁹. Dintru început Biserica *este*, adică această instituție a mântuirii și comuniunii cu Dumnezeu este după voia lui Dumnezeu, e proiect divin, *face ceea ceea este*, anume evanghelizează, sfințește și conduce spre Împărăția cerurilor, fiind pregustarea în timp a ceea ce este veșnicia și *organizează ceea ce face*, respectiv are propriile structuri după modelul apostolic și patristic până astăzi. Biserica participă la *missio Dei*, mai precis *missio Trinitatis*³⁰, Treimea care nu e un concept teologic doar pentru a reda unitatea Tatălui și a Fiului și a Sf. Duh sau un „puzzle matematic” cum a redat-o o teologie raționalistă occidentală, ci „mod de a descrie felul în care Biblia narează implicarea lui Dumnezeu în lume”³¹, un Dumnezeu relațional omului, prezent în viața lui, în comunitatea eclesială organizată și călăuzită spiritual de ierarhia ei sacramentală ce are în centru pe episcopul Bisericii participant activ la sinodalitatea locală și universală a Ortodoxiei. Acest aspect este esențial pentru Biserica ce s-a organizat așa cum Duhul a învățat-o, după profeția lui Hritos Însuși, la nivel de eparhie, parohie sau mănăstire. Pr. Dumitru Stăniloae este categoric în această privință afirmând apăsător că Trupul și Sângele lui Hristos sunt primite de credincios din partea preotului ales de Dumnezeu și rânduit într-un mod vizibil spre a sfinți și călăuzi poporul lui Dumnezeu care este Biserica. Sa ce nu poate exista fără preot. Nu este preot nu este nici Biserica, Biserica „în calitate sa de realitate obiectivă divino-umană, sau de corp al lui Hristos care nu se reduce la subiectivitatea noastră”³². Aceasta este rânduiala Bisericii celei una, sfinte, sobornicești sau universale și apostolice, după cum sunt definite atributele ei în Crezul Nio-Constantinopolitan, atribute care, din nefericire sunt inversate în ordinea lor ontologică și din formularea sinodală ecumenică de teoreticienii Bisericii

²⁹ Craig Van Gelder, Dwight J. Zscheile, *The Missional Church*, p.51.

³⁰ *Ibidem*, p.102-103; Cf. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 21.

³¹ *Ibidem*, p. 103.

³² Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 254.

misionale cu teologia lor de tip protestant sau neoprotestant. De fapt, după cum și practica lor o arată ei nu țin cont de faptul că Biserica există de la Cincizecime, că ea are o teologie și o practică misionară consacrate în dinamica istoriei, ci consideră, după modele deconstructiviste de gândire, în general, că totul trebuie recreat, că Tradiția creștină este pentru arhive, că totul începe cu ei înșiși, chiar dacă redescoperă teologia patristică.

De aceea, atributele Bisericii sunt pentru ei în ordinea următoare: *apostolică, universală, sfântă și una*. Ei nu înțeleg că unitatea Bisericii ține, așa cum afirma Pr. D. Stăniloae, de teandria ei, de natura ei divino-umană pentru că este Trupul lui Hristos³³, Fiul lui Dumnezeu, consubstanțial Tatălui și unitatea ei e dată de unitatea Dumnezeului treimic, de unitatea trupului lui Hristos jertfit și înviat pentru mântuirea tuturor oamenilor. Unitatea nu este dată de multiplicitatea umană ci de unitatea divină triipostatică și veșnică. Apostolii Bisericii de după perioada apostolică sunt episcopii și preoții aceștia în toată istoria de după Cincizecime, în unitatea credinței biblice și dogmatice și în lucrarea aceluiași har mântuitor conferit de Hristos Însuși apostolilor Săi și de la ei în continuitate neîntreruptă până astăzi. Acești factori dau substanță Bisericii teandrice care are dată unitatea de Dumnezeu Însuși, de sus de la Hristos. Astfel unitatea Bisericii nu e de jos prin acordul credincioșilor, din ideile și practica lor ruptă de Tradiția creștină. Din punct de vedere ortodox nu e apostol un creștin trimis să facă „misiune” în aria jurisdicțională și harismatică a Bisericii, ci apostolul de astăzie este preotul fiecărei parohii în comuniune cu chiriarhul și frații săi preoții în unitatea de mărturie, de viață în Hristos prin harul Sf. Taine și comuniunea euharistică cu întreg poporul lui Dumnezeu, cu laicatul creștin. Problema pentru Biserică este aceea de a integra pe creștinii denominaționali cu bune intenții de evanghelizare dar cu destinație eronată pentru că nu se duc să evanghelizeze pe necreștini ci ținesc aria Bisericii care evanghelizează permanent de la început. Nu poți să înlocuiești pe preoții Bisericii înconjurați cu căldura credinței și

³³ *Ibidem*, p. 255-256. Unitatea Bisericii este una „de viață, ontologic-pnevmatică în Hristos și în Duhul Lui cel Sfânt”.

cu iubire de proprii credincioși pentru care se roagă la Sf. Altar cu „apostoli” formați de agenții misionare care nu transmit harul preoției și pentru care preoția se reduce la cea universală, din Botez și nu din Taina Hirotoniei. Pr. D. Stănloae, pentru că tot suntem după evenimetul panortodox din Creta din 2016, afirmă clar că „o anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există anumite legături ontologice al forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină”³⁴.

Universalitatea creștină nu vine din apostolatul laic chiar al celor ce se definesc ca „apostoli” deși sunt ruși de Biserică, uneori manifestându-se cu înverșunare împotriva ei pentru că sunt eretici și schismatici, pentru că aceștia dn urmă nu au duhul păcii și al frățietății creștine a iubirii de Hristos, ci al dominației și supunerii pentru cei ce le cad în plasă și se lea-padă de Hristos și de Biserica Sa trecând la astfel de grupuri prozelitiste. Biserica este apostolică și universală pentru că stă pe temelia Apostolilor care au crezut și au mărturisit pe Hristos ca Dumnezeu și au fost martorii jertfei și învierii Sale, primind la Cincizecime Duhul Sfânt și propoveduind credința cea dreaptă și mântuitoare ce s-a extins de la ei prin urmașii lor la toată lumea. Apostolicitatea și unitatea constituie o permanență în Biserică de la început până astăzi și pentru totdeauna și nu se poate pretinde ca aceste atribute ar fi încetat și ar fi regăsite și actualizate de grupări fără apostolicitatea și unitatea date dintru început și dornice de a impune în lume unitatea lor și nu unitatea Bisericii lui Hristos.

Sfințenia Bisericii este dată de relația ei cu Dumnezeu, sfințenia în sine, ontologică, la care participă creștinii prin harul Duhului Sfânt, începând de la Cincizecime. Sfințenia nu reprezintă raportul dintre om și legea morală doar, ci ea este legătura iubirii dintre două persoane, Dumnezeu care sfințește și omul care este sfințit

³⁴ *Ibidem*, p.268.

„într-o relație iubitoare cu Dumnezeu”³⁵ care strălucește în sfinții Săi ce poartă chipul lui Hristos, izvorul sfințeniei creștinilor pentru că ne include în iubirea Sa pentru Dumnezeu, în jertfa Sa înaintea Tatălui. Nu există sfințenie a creștinilor fără Hristos și Biserica Sa și nu se poate pretinde sfințenia fără integrarea sacramentală și comuniunea cu Hristos în credința dreaptă și mântuitoare creștină dintotdeauna. Sfințenia înseamnă iubire și unitate în Hristos și Biserica Sa, în care este Adevărul. De aceea, sfințenia este darul lui Dumnezeu în sinergie cu voința omului de desăvârșire morală și spirituală în Hristos într-o viață plină de virtuți, și este „o misiune, o îndatorire pentru credincioșii Bisericii”³⁶. Sfințenia nu există decât în Biserica universală și apostolică iar cei ce se consideră sfinți în afara sau împotriva acesteia se înșeală, pentru că nu noi ne sfințim ci Dumnezeu ne sfințește în ascultare de El și Biserică, în smerenie și jertfă.

Unitatea Bisericii nu se face de către „apostoli” într-o universalitate geografică, evident cu totul accesibilă și realizabilă astăzi în era comunicațiilor și a vitezei, a internetului, ci e unitatea dată de Hristos cel Unul, în comuniunea intratrinitară, și în unitatea aceleiași credințe drepte mărturisite de întreaga Biserică și în comuniunea euharistică ce este expresia deplină a unității credincioșilor în jurul aceluiași Potir de unde se împățășesc de Hristos Pâinea și Vinul vieții și al ospățului Împărăției. De aceea, unitatea creștină este una în credință, Sf. Taine și o ierahie unitară săvârșitoarea Sf. Taine ce conferă unitatea sacramentală, viața în Hristos cel Unul. Misiunea Bisericii apostolice se săvârșește în Biserica cea una al cărei sens unic este extinderea în toată lumea ca unire în ortodoxie și otopraxie spre a face din aceasta Împărăția lui Dumnezeu ce va fi deplină în veavul viitor. Dorința de a realiza unitatea creștină la creștinii confesionali este îndreptățită pentru că există impulsul spre unitate care nu vine din voința unui grup ci din extinderea aceleiași și unice Biserici a lui Hristos care așteaptă pe cei ruși din proprie voință sau îndepărtați de ea din cauze obiective, istorice sau culturale^{37 37} spre deplina comuniune cu Hristos care dorește

³⁵ *Ibidem*, p. 275.

³⁶ *Ibidem*, p. 276.

³⁷ *Ibidem*, p. 269.

și lucrează mântuirea oamenilor în Biserica Sa, în primul rând, și a noastră în al doilea rând.

În încheiere e de reamintit că suntem ca ortodocșii Bisericii lui Hristos deplină pentru că de la început credem mărturisim și simțim această identitate și este necesar a avea discernământ în credința noastră în contextul de astăzi.

Existența ipostatic-comunitară a persoanei umane și modul împlinirii ei în Biserică

Arhim. lect. univ. dr. NATHANAEL NEACȘU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași*

DE MAI BINE DE O jumătate de veac antropologia ortodoxă s-a concentrat predilect asupra temei persoanei. Putem remarca foarte lesne acest fapt cercetând scrierile teologilor ortodocși Vladimir Lossky, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae, Sofronie Saharov ș.a. Aceștia și-au îndreptat atenția în plan teologic și în special antropologic asupra existenței omului ca persoană, cu tot ce implică această realitate în viața concretă a ființei umane. Spirite luminate, teologii menționați au înțeles că lupta cea mai mare a secolului trecut, dar și a vremurilor pe care le trăim, vine din partea reducerii și nivelării conștiinței personale a omului. Prin urmare, provocarea majoră pe care o are de înfruntat omul recent, independent de mediile și contextele religioase, sociale, culturale și politice în care se află, este aceea a depersonalizării. Depășirea acestei probleme pe care o trăim din ce în ce mai intens, are o importantă legătură cu modul în care este perceput și înțeles omul ca ființă personală.

Învățătura ortodoxă cu privire la om ca persoană presupune un studiu dintre cele mai complexe. Din toate aspectele pe care le presupune teologia persoanei în plan uman ne vom opri atenția numai asupra a două realități: existența ipostatică sau individuală privită ca unitate distinctă față de alte persoane și cea comunitară

sau relațională.¹ Aceste două realități teologice ce definesc ființa umană sunt simultane, identice și distincte deopotrivă. Omul este, așadar, atât o existență comunitară având vocația ființării împreună cu celelalte persoane umane, dar și o existență de sine², unică, individuală sau ipostatică. Identitatea lui personală este dată pe de o parte de conștiința de sine și de capacitatea sa de autodeterminare, dar și de exprimarea sa ipostatică în relații de comuniune cu alte persoane.

Această realitate antinomică reprezintă pentru teologia ortodoxă una marile taine ce țin de firea omului. Este greu de înțeles cum poate omul în același timp să ființeze de sine, ca individ,³ dar și comunitar și în relație cu ceilalți oameni. Antinomia ființării personale și comunitare deopotrivă a omului, se poate înțelege și experimenta numai în spațiul divino-uman al Bisericii.

Omul fiind, pe de o parte, creat *după chipul* lui Dumnezeu ca persoană, se poate actualiza în calitatea sa ipostatică prin relația de iubire cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, va ființa ipostatic în chip autentic numai în legătură cu Ipostasele dumnezeiești prin Care a fost adus din neființă la ființă. Pe de altă parte, ca existență personal-comunitară omul își va activa capacitățile sale în acest

¹ Pentru Mitropolitul Ioannis Zizioulas sensul persoanei este dat de faptul că ea designă, în același timp, două adevăruri aparent antinomice – particularitatea și comuniunea. Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, ed. Bizantină, București, 1996, p. 111.

² Ființa umană este o existență de sine, dar nu prin sine fiind zidire a lui Dumnezeu. Omul este o existență concretă, bine delimitată și deslușită, indestructibilă și unică.

³ Individul, în concepția Sf. Ioan Damaschin, este caracteristică persoanei fiind realitatea care descoperă ființa, adică ipostasul, ele fiind sinonime. Individul este cel care se delimitează în firea general umană de celelalte ipostaze, fără ca această delimitare să însemne desăvârșirea. Ioan DAMASCHIN, *Introduce-re elementară în dogme*, în ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul*, Deisis, Sibiu, 2010, pp. 434 și 467 & E.Π.Ε, Θεσσαλονίκη, vol. II, 1991, p. 88.// Pentru mitr. Ioannis Zizioulas, însă, individul este o realitate contradictorie persoanei: „a fi o persoană este fundamental diferit față de a fi un individ sau o «personalitate», căci o persoană nu poate fi concepută în sine, ci numai în relație.” IOANNIS ZIZIOULAS, *Ființa eclesială...*, p. 111. // În plan etic persoana umană care nu se realizează și nu se desăvârșește în relație cu alte persoane, decade și degenerază în individ, adică într-o stare de izolare și însingurare.

sens prin relație de iubire cu Dumnezeu, Creatorul tuturor, prin relație de iubire cu Hristos Cel ce a adunat și recapitulat în Sine tot neamul omenesc, dar și cu toți oamenii. Așadar, pentru ca omul să se actualizeze ca existență ipostatică și comunitară în același timp, trebuie să se afle în legătură de viață cu Dumnezeu Tatăl-Creatorul, cu Hristos, cu Duhul Sfânt și cu întreg trupul Bisericii.

Pentru a dezvolta și mai mult această perspectivă vom analiza în cele ce urmează care sunt premisele ce susțin aceste realități teologice. Întâi de toate trebuie să evidențiem foarte sumar cum se înțelege omul ca persoană.

Urmând tradiției patristice calitatea de persoană a omului este direct legată de *suflarea de viață* (Fc. 2, 7) pe care Dumnezeu a suflat-o asupra lui Adam, după plămuierea lui din pământ. Acest moment a însemnat, dincolo de însuflețirea omului, crearea sa ca ființă de sine stăpânitoare, liberă, rațională, creatoare, sau concentrându-le pe toate acestea, zidirea omului în calitatea sa de persoană. În acest sens, putem afirma faptul că omul ca ipostas creat a fost zidit pentru a asimila veșnic în sine ființarea cea nefăcută a dumnezeirii sau suflarea Sa făcătoare de Viață⁴.

În conștiința teologică a Părinților Bisericii, omul ca ipostas se înțelege plecând de la noțiunea grecească de «*υπόστασις*», ceea ce înseamnă că omul este ceea ce există în chip real, o subzistență, o realitate de sine (*υφίσταται* – a subzista). Antichitatea creștină preluând concepția filosofică clasică cu privire la ipostas îl înțelegea în două moduri, ce se aplicau deopotrivă existenței umane. Primul este acela de existență pur și simplu, adică de om ca ipostas și natură umană în același timp, ca realitate integrală. Din această perspectivă *ousia* și *ipostasul* însemnau același lucru, fapt ce trimitea la existența comună a omului.⁵ Al doilea înțeles, dat de calitatea de ipostas a omului, este faptul că există de sine însuși și are propria sa existență, individuală și unică.

Ceva mai târziu, mai cu seamă la începutul secolului al IV-lea la Sinodul I Ecumenic, și urmând cu scrierile Părinților Capadocieni și cu hotărârile Sinodului al IV-lea de la Calcedon teologia și

⁴ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Convorbiri duhovnicești*, vol. I, ed. Reîntregirea, Alba Iulia, p. 172.

⁵ IOAN DAMASCHIN, *Dialectica*, E.P.E., Θεσσαλονίκη, vol. II, 1991, p. 112.

terminologia persoanei⁶ se precizează în modul cunoscut, adică *ousia* și *ipostasul* sunt definite ca distincție și identitate concomitentă. Astfel, *ipostasul* exprimă atât existența în general, cât și pe cea individual-atomică. Theodoret al Cyrului afirmă, în acest sens, că între *ousia* și *ipostas* există aceeași deosebire ca între comun și particular⁷.

Cât privește, așadar, realitatea individuală/personală și comunitară a omului trebuie să subliniem faptul că, potrivit arhimandritului Sofronie Saharov, firea umană este o singură fire unitară ce cuprinde o pluralitate de ipostase, fiecare din ele având ca menire însumarea în ea a întregii plinătăți umane. Omul ca *ipostas* trebuie să cuprindă în sine nu numai o parte a naturii, ci întreaga plinătate a existenței umane, trebuind să devină un – *om universal*⁸. Așadar, pentru că oamenii au o natură comună, o singură natură în mai multe ipostasuri, sunt în același timp și ființe comunitare-comunionale, dar și ipostatice. Omul ar trebui să răspundă acestei exigențe duble a existenței lor prin tot ceea ce face. Prin urmare, individualitatea personală ca realitate de sine, nu înseamnă autonomie și nu poate fi trăită ca izolare față de firea umană generală.

Cu privire la realitatea individuală/ipostatică și comunitară a omului determinată de natura umană și de existența sa ipostatică simultană, părintele Stăniloae o percepe ca fiind asemenea unei relații ce poate exista între un fir și anumite noduri de pe acest fir. Prin fir înțelege firea umană, iar prin noduri, ipostasurile. În pofida căderii

⁶ În ceea ce privește termenul de *πρόσωπον*/persoană sinonim cu cel de *ipostas*, el s-a impus mai mult în Occident, fiind la început echivoc și respins în Orient, întrucât indica mai mult o înfățișare exterioară, fața, figura ori masca, fiind ulterior adoptat cu același conținut semantic asemănător celui de *ipostas*. La V. Lossky aflăm că ceea ce îndeobște numim *persoane* se înțelege mai degrabă în conștiința umană a fi individ. Împotriva acestei uzanțe, *individ* și *persoană* au dobândit sensuri opuse, căci „individ exprimă un oarecare amestec al persoanei cu elemente ce aparțin naturii comune, în timp ce persoana denotă ceea ce este diferit din natură”. Când definim o persoană, o facem prin însușirile individuale care se găsesc și la alți indivizi, caractere care aparțin unei naturi comune. Pe acest temei, afirmăm faptul că ceea ce se referă în mod special la persoană rămâne indefinibil în sine. cf. V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, ed. Bonifaciu, București, 1998, pp. 47-48.

⁷ THEODORET AL CYRULUI, PG 83, 33 AB.

⁸ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 181.

și a izolării anumitor ipostase de firea umană generală, nu se poate vorbi de un gol între fire și ipostasurile firii. Nu se poate spune nici că între fir și noduri există un gol, dar nici că firul este creat de nodurile ipostatice. Putem însă spune că nodurile și firul sau măcar unele dintre noduri, există concomitent. Prin fir nodurile comunică între ele și se aduc unele pe altele la existență. Într-un fel anume, chiar și după cădere, fiecare ipostas uman poartă în sine toată natura, însă nu actualizată. Din acest motiv, nu se poate vorbi de indivizi umani în sens propriu, ca niște concretizări cu totul izolate ale naturii umane⁹.

Toată această distincție și identitate deopotrivă dintre natură și ipostas se înțelege mult mai bine dacă este raportată la părintele neamului omenesc Adam, întâiul om creat, capul colectiv al întregului neam omenesc, cuprinzând și recapitulând în el întreaga umanitate. Această solidaritate și recapitulare a lui Adam fac ca toate persoanele omenesti să fie consubstanțiale și, ontologic – ființial, *una*. Adam-ul total, așadar, nu este o abstracțiune, ci plenitudinea cea mai concretă a existenței umane.¹⁰

Unimea după natură și multitudinea după ipostas fac ca omul să fie într-un oarecare sens centrul a toate, *toți și toate sunt pentru el*,¹¹ ceea ce presupune o responsabilitate ființială atât pentru el ca ipostas, dar și pentru toți oamenii. În acest sens cuviosul Sofronie spune că „toată omenirea este un singur pom, iar noi toți – ramuri, frunze, roade.”¹² Așa cum rodul ca ipostas este purtătorul în sine al întregului pom ca fire prin lucrarea lui, la fel și omul trebuie să se facă purtător al întregului Adam. Fiecare dintre noi trebuie să participe și să trăiască în sine toate destinele umane din întreaga istorie a omenirii, de la întemeiere până în ultimele ei acte. Numai atunci vom reuși realizarea noastră deplină ca oameni atât personal, dar și comunitar, numai atunci, accentuează părintele amintit, vom *deveni creștini*!¹³

⁹ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1996, p. 201.

¹⁰ A se vedea în acest sens, Kallistos WARE, *Nous devons prier pour tous*, în „Buisson Ardent”, vol. III, ed. Sel de la terre, Paris, pp. 39-40.

¹¹ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Convorbiri duhovnicești...*, p. 370.

¹² IBIDEM, p. 47.

¹³ IBIDEM.

Pe aceste temeiuri persoana umană va pătrunde în viața celorlalte persoane, ca și în conținutul lor substanțial, iar prin aceasta, va întări persoana celorlalți oameni ce se fac părtași, prin ipostaziere, aceleiași firi umane.¹⁴ Prin urmare, numai relația inter-ipostatică a oamenilor între ei, face posibilă actualizarea firii umane pe care omul o cuprinde în ipostasul său, fapt ce va conduce la existența deplină și deopotrivă a omului ca ipostas și comuniune.

Omul ca ființă ipostatică va trebui să-și trăiască toată viața sa actualizându-și firea prin persoanele cu care comunică, lucrare ce are ca țintă, potrivit părintelui Stăniloae, asumarea întregii umanități în ipostasul său.¹⁵ Raportul dintre ipostatic și comunitar în ființa umană este, așadar, dinamic și ține de fiecare om în parte. Ține de fiecare om dacă menține și actualizează unitatea de ființă și susține varietatea unică a persoanelor prin comunicare și comuniune spre desăvârșirea sa în chip deplin. Pe temeiul dimensiuni ipostatice și comunitare deopotrivă, așadar, sesizează părintele Stăniloae *"ființa umană există în câte persoane o ipostaziază pe aceasta și crește și se actualizează în tot atâtea persoane care intră în comuniune cu alte persoane"*.¹⁶

Cu alte cuvinte, omul când se află în comuniune își întărește și actualizează atât dimensiunea sa ipostatică, dar și pe cea comunitară. Oamenii devin prin comuniune deoființă și la nivel ipostatic, afirmând ceea ce există la nivelul firii general-umane: *"Persoanele create pot fi în comuniune pentru că sunt deoființă, dar fiecare dintre acestea realizează ființa în mod propriu... Fiecare persoană poate fi mereu nouă prin faptul că participă și înaintează în mod propriu în comuniune. Aceasta explică puțința acestora de a fi tot timpul într-o creștere, de vreme ce nu se pot satura de comuniunea dintre ei și Ființa divină"*.¹⁷

Toate acestea nu se pot realiza de om, decât pe temeiul tainei lui Hristos și a Bisericii Sale. Numai în relație cât mai strânsă și sator-

¹⁴ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Convorbiri duhovnicești*, Vol. II, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, p. 16.

¹⁵ DUMITRU STĂNILOAE, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991, p. 223.

¹⁶ IBIDEM, p. 232.

¹⁷ IBIDEM, nota 880, la SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești...*, p. 661.

nică cu Hristos în Biserica Sa, omul își poate împlini vocația de a fi ipostas în comuniune. Caracterul comunitar al ființei umane este asigurat prin creația sa după chipul lui Dumnezeu, sau mai exact „după chipul și asemănarea Noastră” Fc. 1, 26, arătându-se astfel faptul că prin creație el este pus în legătură ființială cu Treimea de Persoane dumnezeiești, dar și cu toți oamenii care sunt creați asemenea lui. Activarea acestei realități la nivel personal se înfăptuiește, însă, prin și în Hristos cel dintâi Om dintre oameni care a putut să desăvârșească Omul în plan ipostatic și comunitar deopotrivă, omorând moartea în Trupul Său ca Ipostas divino-uman și dobândind viața veșnică pentru toți oamenii. Pentru ca omul să poată atinge aceeași țintă trebuie să intre în legătură vie cu Iisus Hristos în Biserica Sa. Biserica ca trup al lui Hristos este cea care asigură în chip tainic desăvârșirea omului în plan individual/ ipostatic, dar și comunitar.

În Biserică omul, după modelul lui Hristos realizează prin sfintele Taine și în Duhul Sfânt împlinirea atotcuprinzătoare a ipostasului său. Aceasta împlinire atotcuprinzătoare constă în unitatea persoanelor umane după modelul unității Sfintei Treimi. Această unitate personală și comunitară este totuna cu dobândirea în Hristos a catholicității sau a desăvârșirii fiecărei persoane umane în capacitatea sa de a cuprinde în sine toată existența creată și necreată.¹⁸ Astfel fiecare membru sau ipostas al trupului Bisericii trebuie să atingă nivelul plinătății ipostatice și comunitare.

Pe temeiul acestei unități toți oamenii ca persoane participă la taina Bisericii ce se arată a fi o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei. Așa cum o celulă dintr-un corp e corpul întreg, cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este și fiecare persoană în Biserica întreagă, cu lucrarea ei întreagă. Mădularele sau persoanele umane nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare. Fiecare din acestea având atât o lucrare proprie și una comună.

¹⁸ Persoana umană, în atmosfera Bisericii, spune teologul grec N. Loudovikos, prin comuniune și desăvârșire, se *catholicizează* (καθολικοποιείται). Νικολάου ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Η έκσταση ως κάθοδος: το παλαμικό υπόβαθρο της θεολογίας του Γέροντος Σωφρονίου*, în „Γέροντας Σωφρόνιος ο θεολόγος του ακτίστου Φωτός”, Πρακτικά, Διορθοδόξου Επιστημονικού Συνεδρίου, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2008, p. 591.

În concluzie subliniem faptul că omul are marea vocație de a se desăvârși și de a realiza unitatea de sine ca persoană, dar și cu întreg neamul omenesc. El trebuie să se definească pe sine ca existență deplină unică și sobornicească. Omul este chemat a fi, cum spune G. Florovsky: "*conștiința personală ce are drept "telos" catholicitatea; catholicitatea este modul de a fi, așezarea și rânduiala [ființială] a conștiinței personale*"¹⁹. Toate acestea se realizează numai în Hristos și prin Duhul Sfânt în ambianța divino-umană a Bisericii. Ceea ce trebuie subliniat în chip proeminent este faptul că omul indiferent de modul în care se plasează și înțelege existența sa, este urmărit în tot ce face de caracterul existenței sale ca persoană ce se manifestată ca atare numai în cadru comunitar. După cum am evidențiat mai sus, împlinirea și desăvârșirea omului în cele două perspective nu se poate face decât în relație și legătură de viață cu Dumnezeu, în Hristos și în Duhul Sfânt și în spațiul tainic al Bisericii. În afara, acestor realități, omul va fi nevoit pe de o parte să recunoască nevoia sa ființială de a fi persoană ca existență individuală și comunitară în același timp, iar pe de altă parte să caute să împace aceste două aspecte în diferite feluri, contexte și manifestări, fie că sunt ele de ordin religios, socio-politic sau cultural.

¹⁹ GEORGES FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition an eastern orthodox view*, Nordland Publishing Company, Massachusetts, 1972, p. 44.

Naming God in the Context of New Challenges

Pr. conf. univ. dr. habil. NICOLAE MOȘOIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu*

Introduction

ANCIENT GREEKS USED TO HAVE a method to analyze words that Plato called ὀρθοτεες τον ὀνομάτων, which later came to be known as *etymology*. This term was however only coined later by the stoics, when ὀρθοτεες was ancient already, it can even be found in Homer's works. „Etymology” is composed by εθυμος – true, real, authentic, and λογος – word; it would therefore mean genuine. Etymology is the science which deals with words and their genuine derivation¹.

The problem of language – and that of terminology implicitly – started to appear during the philosophical debates in a central position only during the last century when neopositivists and analysts after them, together with structuralists and hermeneutics claimed that the primary objective of philosophical search is neither being nor knowledge but language, therefore a philosopher's primary goal is not to discover the roots of being or truth, *but the meanings of words*².

¹ Anton Dumitriu, *Eseuri. Știință și cunoaștere. Aletheia. Cartea întâlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, 1986, p. 320

² Battista Mondin, *Sistemul filosofic al lui Toma d'Aquino. Pentru o lectură actuală a filosofiei tomiste*, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 123

God language has been a very important issue. Christian tradition from early on insisted that human beings cannot penetrate the mystery of God. All the prominent theologians affirmed that no word or concept derived from creaturely reality can provide a complete, essential description of who God is³. It is in this sense that God was thought to be incomprehensible. This theological development was consistent also with the scriptural testimony which did not assign gender to the divine being. At the same time, Christian theology and Christian art have created images of God that are predominantly masculine⁴.

Victoria S. Harrison states that „an increasing number of people have begun to agree that Judaism, Christianity and Islam, with their sacred texts and theological traditions, are essentially patriarchal. And many have converged on the view that androcentric religious anthropologies have shaped the three Abrahamic monotheisms in ways that make them especially problematic for women”⁵.

Rosemary Radford Ruether considers that: „the traditional Christian view of God is androcentric; that is, God is identified as a male, although remnants of a secondary female manifestation of God never fully disappear. This means that maleness is seen as more godlike than femaleness. Male-female duality is assimilated into the metaphysical dualism of mind and body. Femaleness is linked to sex, body and mortality and so alien to God who is sexless, disembodied and immortal. All males are not equally godlike, although any male is more godlike than any woman. But those males who

³ Augustine, *Sermo* 52, c. 6, n. 16, PL 38:360; Saint Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (ed. Philip Schaff and Henry Wace; Grand Rapids: Eerdmans, 1893), p. 69; Aquinas, *In Boethius de Trinitate* 1, 2, Questions 1-4, translated by Rose E. Brennan, S.H.N. (Herder, 1946)

⁴ Wioleta Polinska, „In Woman’s Image: An Iconography for God”, *Feminist Theology*, 13 (2004), p.41, <http://fth.sagepub.com/content/13/1/40>

⁵ Victoria S. Harrison, “Representing the Divine: Feminism and Religious Anthropology”, *Feminist Theology* 16 (2007), p.128 (<http://fth.sagepub.com/content/16/1/128>)

are most godlike are the sex-denying males of the intellectual, ecclesial ruling class"⁶.

Although Saint Gregory of Nyssa claimed that we can never arrive at a "full comprehension of the divine essence" but that we can learn something about God from "His works, and from the names which express... His power"⁷, a masculine image of God is advanced by the artistic icons deeply inscribed in our common psyche. Images such as Michelangelo's *The Creation of Adam* (in the Sistine Chapel), or William Blake's *God Creating the Universe* depict God as an old, white-haired, bearded man and serve as a potent source of the visualization of God⁸. The same problem is with the anthropomorphic and zoomorphic icon of the Holy Trinity.

In order to overcome men's exclusive ownership of God-language, female and male metaphors need to be employed, and finally we have to use a transgenic language⁹, or a gender-transcendent language and concept of God¹⁰.

Maternal metaphors are to be found in the Holy Scripture, e.g.: Ps.109 (110):3; Mt.23,37 and Gal.4:19:

"I have begotten Thee from my womb before the morning" (ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε; *ex utero ante luciferum genui Te*) (Ps.109 (110):3).

⁶Rosemary Radford Ruether, "The Politics of God in the Christian Tradition", *Feminist Theology* (2009), 17, p.332. "The article details five patterns that shape the way in which God language in Christianity influences social and political systems: androcentrism or male domination over women; anthropocentrism or human domination over nature; ethnocentrism or the domination of a 'chosen' people over other people; militarism, and asceticism or the dualism and hierarchy of mind over body. It also suggests how these patterns of domination can be dismantled and more mutual relations between God, humans and nature developed", p.329; <http://fth.sagepub.com/content/17/3/329>

⁷Saint Gregory of Nyssa, *A Select Library, op.cit.*, p. 257, 260

⁸Wioleta Polinska, *op.cit.* p.42

⁹Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), p. 67

¹⁰Esther McIntosh, "The Possibility of a Gender-Transcendent God: Taking Macmurray Forward", *Feminist Theology* (2007),15

"Jerusalem, Jerusalem, ... how often I have longed to gather your children together, as a hen gathers her chicks under her wings, and you were not willing" (Matt.23,37; Luke 13,34).

"My little children, with whom I am again in travail until Christ be formed in you – τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν; filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis" (Gal. 4:19).

The disappearance of any discrimination is obvious in Gal.3:28:

"There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male (ἄρσεν, masculus) or female (θῆλυ, femina); for you are all one in (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν) Christ Jesus".

As early as the second century, Clement of Alexandria spoke of both Christ and God the Father in motherly metaphors. The picture that Clement paints is that of a Christian who feeds on the nourishing breasts of Christ, the mother. The source of the milk, however, is God the Father, who in this way functions for Clement as an ultimate mother¹¹.

The example of Clement's feminine symbols for God is not isolated. Works of important theologians from Clement, Origen, Saint Irenaeus to Saint John Chrysostom, Saint Ambrose and Augustine refer to Christ as mother¹². Furthermore, Syriac tradition (prior to the fourth century) abounded in images of the Holy Spirit as the mother. One of the most popular metaphors evokes Spirit as the womb that delivers true sons and daughters of God¹³. Occasionally, God the Father as well as the Son are presented as nursing mothers¹⁴.

Saint Dionysius the Areopagite, in *The Mystical Theology* (&5) writes:

¹¹ Verna E.F. Harrison, "The Care-Banishing Breast of the Father: Feminine Images of the Divine in Clement of Alexandria's *Paedagogus* I", *Studia Patristica* 31 (1997), pp. 401-05

¹² Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Los Angeles: University of California Press, 1982), p. 126

¹³ Susan Ashbrook Harvey, "Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition", *St Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993), pp. 111-39 (119-20, 123)

¹⁴ Ibidem, p. 125-127

“Again, ascending yet higher, we maintain that He is neither soul nor intellect (...), nor is He spirit (πνεῦμα) according to our understanding, nor filiation (υἱοτες), nor paternity (πατρότητες); nor anything else known to us; [because] transcends all affirmation, and the simple pre-eminence of His absolute nature is outside of every negation — free from every limitation and beyond them all”¹⁵.

Father Dumitru Stăniloae translated into Romanian the complete works of Saint Dionysius the Areopagite. In a note referring to the above quoted text (“nor is He spirit”), the famous Romanian theologian wrote “It is more audacious (daring) to be told that God is not Spirit or Father or Son as we think about”¹⁶.

It is important to underline that in the Orthodox teaching we speak about *Theotokology*, not simply about Mariology, hence the right balance in anthropology, Christology and soteriology. In the West, “by the twelfth century, however, Christian art and architecture give more attention to Mary than to the Son. In fact, at least among the uneducated, the Virgin becomes the most important figure in their faith. This was a result of a growing devotion to the Mother of God as the emphasis on her office of ‘Mediatrice’ intensifies. She is understood to be a mediator between the Father and the Son, whose intercession is the source of all mercy and of all answered prayers. Titles such as ‘Queen of heaven’, ‘Ruler of the World’, or ‘Queen of Mercies’ are common names showered on Mary. This newly acquired status is reflected in the iconography of Mary, who now appears seated on the throne with Christ. In a twelfth-century sculpture, Mary and Christ are shown in the double roles of the bridegroom/bride and of King/Queen. In a medieval painting by Agnolo Gaddi, not only does the mother share the power with Christ, but she also mirrors the image of Christ in a fashion of God the Father in other works. In addition to the attributes of Christ, other Trinitarian titles are transferred to Mary”¹⁷.

¹⁵ <http://www.esotericarchives.com/oracle/dionys1.htm>

¹⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Paideia, Bucuresti, 1996, p. 256

¹⁷ Wioleta Polinska, *op.cit.*, p. 51

1. Is Professor Elizabeth Johnson's critique a necessary one?

Professor Johnson's¹⁸ best-known work is entitled: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*¹⁹, for which she became the fourth recipient of the University of Louisville and Louisville Presbyterian Theological Seminary Grawemeyer Award in 1993. It was the first extended attempt to integrate feminist categories such as experience and emancipation into classical Catholic theology²⁰.

Professor Johnson was criticized²¹ for her statements, but I think it is necessary to refer to her work, when we approach the theme of terminology. Johnson states that the patriarchal traditions have failed to respect the non-literal character of religious language. Furthermore "the masculinity of God is exacerbated within the Christian tradition by the significance commonly accorded to the gender of Christ"²².

"What androcentric anthropology already holds as a basic assumption, Christology confirms: men are not only more truly

¹⁸ Elizabeth A. Johnson (born December 6, 1941) is a Christian feminist theologian. She is a Distinguished Professor of Theology at Fordham University, a Jesuit institution in New York City. She is a member of the Sisters of St. Joseph of Brentwood. Johnson received her B.S. from Brentwood College in 1964, an M.A. from Manhattan College in 1964, and a Ph.D. in theology from Catholic in 1981. She taught science and religion at the elementary and high school level, then taught theology at St. Joseph's College (New York) and at Catholic University before moving to Fordham in 1991. She has served a head of the Catholic Theological Society of America and the American Theological Society. She was one of the first female theologians church authorities allowed to receive a doctorate ([http://en.wikipedia.org/wiki/Elizabeth_Johnson_\(theologian\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Elizabeth_Johnson_(theologian)))

¹⁹ New York: Crossroad, 1995

²⁰ [http://en.wikipedia.org/wiki/Elizabeth_Johnson_\(theologian\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Elizabeth_Johnson_(theologian))

²¹ In 2011, the Committee on Doctrine of the United States Conference of Catholic Bishops issued a statement saying that *Quest for the Living God* "does not recognize divine revelation as the standard for Catholic theology" and "differs from authentic Catholic teaching on essential points". <http://cnsblog.wordpress.com/2011/10/28/response-from-sister-elizabeth-johnson-to-us-bishops-committee-on-doctrines-latest-statement/>

²² Victoria S. Harrison, op.cit., p. 140

theomorphic but, in virtue of their sex, also christomorphic in a way that goes beyond what is possible for women”²³.

Professor Johnson is right about the confusion between the maleness of Christ and God the Father, but she is wrong about the process of *christomorphization* which is not an exclusive one, but it is for all human beings.

Regarding the first issue, it is worth mentioning that in the *Creed* is used the word “ἐνανθρωπήσαντα” (from ἀνθρωπος, not from ἀνὴρ, man!), but, as we know, the maleness of Jesus Christ is in relation to Adam, the first human being. Jesus Christ is the “last Adam” (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ) (1Cor 15:46), the One who recapitulated us all, He is our Κεφαλή, not the first Adam (cf. Ephes.1:10: “ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ”) : “«The first man Adam became a living being»; the last Adam became a life-giving spirit - Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν” (1Cor 15:46). But this does not mean that the Christology can be „androcentric”!²⁴.

Concerning Johnson’s idea, above - quoted, that “men are more truly (...) christomorphic than women”, it is important to underline that a common idea in the Christian spirituality is that Christ has to take human *form* (Philip.2:6: “ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (...) μορφήν δούλου λαβών”), to be formed in us (Gal. 4:19: “μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν”) in order to make the *life in Christ* possible for all: women and men. The discrimination is excluded in Gal.4:19 (Saint Paul is addressing to all his spiritual children), particularly since the metaphor is based on human intrauterine development and suggests that Christ has to reach maturity in all the human beings, and since the exclusion of discrimination is obvious in the same Pauline epistle (Gal.3:28).

Furthermore, Father Professor Vasile Mihoc identifies in this Pauline text, the third aspect of the maternal metaphor (after the love and the care for them), the painful process of birth: “Christ’s

²³ Elisabeth Johnson, *She Who is*, p. 152-53, *apud* Victoria S. Harrison, *op.cit.*, p. 140

²⁴ Idem, “Jesus, the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* LX 1:4 (December, 1985), p. 261-294

formation in us is a slow and continuous process in which the Apostle has an irreplaceable role. Saint Paul said that he suffers «again» the pain of birth «until Christ be *formed* in you»²⁵. The verb μορφόσθαι (the mediopassive form of μορφώω) means “to be modeled,” “to receive a predetermined *form*”. The expression μέχρις ου, found in Gal 4:19, indicates not only the moment of completion of this process of spiritual growth, but its duration and continuity as well, and therefore we can translate this expression in *as long as*²⁶. It is worth mentioning here that the bishop wears the engolpion (ἐγκόλπιον) with the icon of the Θεοτοκος, as a sign that, similarly to Saint Paul, he also has to be “*in travail*”, in order to make possible the re-generation (new birth) from water and Spirit, through the Holy Mysterion of Baptism.

It is important in this context to quote Saint Gregory of Nyssa: „Christ made the Church His body, and through the adding of those who are saved the Church is built in love, until all of us will become perfect, at the measure of the fulfilled age of Christ (Eph 4:13). If, therefore, the Church is the body (σῶμα) of Christ, and Head (Κεφαλε) of the body is Christ, Who forms (μορφόν) the face of the Church (τῆς ἐκκλησίας τὸ πρόσωπόν) with His own aspect (τῷ ἰδίῳ χαρακτῆρι), the hearts of the friends of the Groom, looking upon this, were stolen (they fell in love – ἐκαρδίθησαν), for now they see clearer the unseen One”²⁷. It means that the Church (i.e. the newly baptized and the saints – women and men, the first Christians were called saints) has (have) the same beauty, i.e. garment of light, as Christ has.

Johnson’s opinion, as Leslie Liptay²⁸ highlighted, is that the masculine symbol of God functions: (1) against women by justi-

²⁵ Pr.Prof.Dr.Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Pavel către Galateni*, București, 1983, p. 170

²⁶ *Ibidem*. About the theme of *christomorphism* see: Pr. Nicolae Moșoiu, “Towards a deeper understanding of the Ordo of the Holy Mysterion of Baptism”, in the 2nd I.A.O.D.T. volume: *Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, p. 153-202

²⁷ Saint Gregory of Nyssa, In *Canticum Canticorum*, Hom.8, vol. VI, Jaeger edition, edited by H.Langerbeck, Leiden 1962

²⁸ Leslie Liptay, *The Christology of Elizabeth Johnson as a Resource for Church Renewal*. A thesis submitted to the Faculty of Regis College and the Theology

fying androcentrism and reinforcing patriarchy, (2) against the image of God by compromising the incomprehensibility of God²⁹. A comparison of the many ancient scriptural metaphors for the divine being and their selective use today suggests devolution of God-language in the Christian tradition since its origins. There are many male Biblical metaphors for God: Father, lord, king, landowner, slave master, leader of armies, shepherd; but also female ones: Mother, baker woman, female householder, mother bear or hen, midwife. But despite these evidences, contemporary liturgical titles by which God is addressed: "Father, all powerful and ever-living God", „God, our loving Father", "Lord our God", "Almighty and ever-lasting Lord", have virtually no equivalent female titles for God.

Ironically, there seem to have been more female references to God extant in early Judaism and Christianity than there are in evidence in the tradition more than two thousand years later, prompting the Christian feminist call for inclusive, non-gendered and sex-equivalent God-language. Moreover, of the multitude of divine images the Church claims as its heritage, what has survived as the most fitting description of and oft-used reference to God, is that of a male ruler of the family and society, hence, "Father" and "Lord". Indeed, the Scriptures show that Christ himself sanctioned this image when he instructed his disciples to "*Be perfect as your heavenly Father is perfect*" (Mt 5, 48) and taught them to pray the Lord's Prayer (Mt 6, 9; Lk 11, 2)³⁰.

In church practice, however, the father metaphor has so usurped traditional speech about God that the image of the nameless one has been essentially reduced to that of a heavenly patriarch in the Christian imagination. Thus what Johnson refers to the "single, reified metaphor of the ruling man now largely defines the Christian- God lexicon; "Father" and "Lord" being the inherited products of a two- thousand year search to name divine being.

Department of the Toronto School of Theology Master of Arts in Theology awarded by the University of St. Michael's College, 1997, <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/10515/1/mq25201.pdf>

²⁹ Ibidem, p. 4

³⁰ Ibidem, p. 7-8

However because the search has been biased, the product is false, with results that are both unjust for women and untrue of God, ruling to: *androcentrism, patriarchy and idolatry*³¹. For example, the influence of androcentrism on the Western world is seen in the way that “male” qualities of intellect and reason have been valued historically, while “female” qualities of emotions and bodilines have been devalued.

This point was first and perhaps best expressed by Mary Daly in her famous phrase: “*When God is male, the male is God*”. But, as E. McIntoch noticed: “the logical form of this statement is invalid, and I suspect that, in practice, the situation is the other way around. It is not the maleness of God that leads to patriarchy, rather, as Daly herself suggests, patriarchal systems stress male supremacy in their divinities. This is not to deny, however, as feminist scholars have attested, that the construction of a male God legitimizes the suppression of women”³².

After the presentation of these issues, Johnson suggests the reconstruction of Christology: “Jesus-Sophia”. The Wisdom Tradition is obvious in the Hebrew Scriptures. According to Johnson, „there is no other personification of such depth and magnitude in the entire Scriptures of Israel (than Wisdom)”³³. Her comment is noteworthy in view of the fact that Wisdom is a female figure. Not only is the word of feminine origin in both Hebrew, *Hokmah*, and Greek, *Sophia*, but Wisdom is consistently female in the Hebrew

³¹ Ibidem, p. 9

³² Esther McIntosh.op.cit., p.237. See also: Elisabeth A. Johnson, “Female Symbols for God. The Apophatic Tradition and Social Justice” in *International Journal of Orthodox Theology* 1:2 (2010): “(...) naming God almost exclusively in the image of a powerful ruling man has at least three pernicious effects. 1) By literalizing this image, it reduces the living God to something much less, indeed, to an idol. 2) It legitimates structures of male authority in civil and ecclesial communities: in the name of the Father God who rules over all, men have the duty to command and control, on earth as it is in heaven. 3) It robs women of their dignity by distancing their human nature made in the image and likeness of God from their own concrete, bodily identity”. (p. 42); <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT2-2010/7-johnson-femalesymbols.pdf>

³³ Elizabeth Johnson, „Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us”, New York, Paulist Press, 1993, p. 46

Scriptures, appearing alternatively as: *sister, mother, female beloved, chef and hostess, teacher, preacher, and maker of justice*. Johnson's argument is based on the divine nature of Sophia's words and acts of creation, guidance and redemption in the context of Jewish monotheism. Not only is she able to rule out the possibility that references to Wisdom were intended for a second deity but she shows a "functional equivalence" between the words and deeds of Sophia and Yahweh (Job 28:12-28; Prov 8:35; 8:15; 3, 19; Wis 7:22, 8:6; 7:12; 7:27; Sir 24:23). Only God is so hidden and elusive, a being who cannot be found by human efforts (Job 28:12-28). Only God can claim to give life: „*Whoever finds me finds life*" (Prov 8:35); only God can claim to order and guide: "*By me kings reign, and rulers decree what is just*" (Prov 8:15); only God can claim to create: "*The Lord by wisdom founded the earth*" (Prov 3, 19); she is the „*fashioner of all things*" (Wis 7:22, 8:6) and „*mother*" of all good things (Wis 7:12); only God can claim to save: according to the book of Solomon, Wisdom is responsible for leading her people out from a nation of oppressors through the deep waters of the Red Sea; and only God can claim to pervade all things: by entering souls and making them friends of God (Wis 7:27), and pitching her tent among human beings (Sir 24:23).

*Because claims which can only be made of God are here made of Sophia, Johnson concludes that these passages were intended as descriptions of God in God's manifestation of Sophia. Thus, „There can be distinction but no separation between this figure and Israel's God"*³⁴. "*She is the personification of God's own self coming toward the world, dwelling in it, active for its well-being*". *Wisdom in the Hebrew Scriptures is simply God.*

*In conclusion, for Johnson: "Sophia is not YHWH, understood in the specificity of that name, but both female Sophia and male YHWH express the one God who promises life upon being found"*³⁵.

Furthermore, according to Johnson, the wisdom of God was one of the titles used by the first-century Christians in an attempt to

³⁴Elizabeth Jonshon, „Jesus, the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology", *Ephemerides Theologicae, Lovanienses* LX 1:4 (December, 1985): 261-94.

³⁵Ibidem, p. 275

express their experience of the saving power of Jesus, along with the more familiar, Son of God, Son of Man, *Logos*, and Messiah. The identification of Jesus with Sophia underwent an intense period of development from the early identification of Jesus as the child or envoy of Sophia (in the Gospel of Luke) to the insight that this identification was the reason behind the incarnation. Johnson refers to passages from Saints Paul, Matthew and John as well as current exegesis on these texts to develop her argument (1Cor.1:24; Col 1:15; 1 Cor 8:6). Thus, Johnson's conclusion that "What Judaism said of Sophia, Christian hymn makers and epistle writers now came to say about Jesus"³⁶.

1.1. Wisdom Christology in the Christian Scriptures

According to Johnson, the wisdom of God was one of the titles used by the first-century Christians in an attempt to express their experience of the saving power of Jesus, along with the more familiar, Son of God, Son of Man, *Logos*, and Messiah. The identification of Jesus with Sophia underwent an intense period of development from the early identification of Jesus as the child or envoy of Sophia (in the Gospel of Luke) to the insight that this identification was the reason behind the incarnation. Johnson refers to passages from Paul, Matthew and John as well as current exegesis on these texts to develop her argument ((1Cor1:24, Col 1:15); 1Cor 8:6). Thus, Johnson's conclusion that „What Judaism said of Sophia, Christian hymn makers and epistle writers now came to Say about Jesus"³⁷.

Further, Johnson shows how Matthew extended the identification of Jesus with Sophia by having Jesus speak her words, and do her deeds. The Matthean passages where Jesus is considered to be quoting Sophia are: 11:28-30 where Jesus calls out to the heavily burdened to come to Him to find rest (a direct borrowing from Sirach 6: 23-31); as well as the „Lament over Jerusalem" (Mt 23:37-39) in which Jesus depicts himself as a hen brooding over

³⁶ Idem, „Redeeming the Name of Christ", *Freeing Theology: The Essential of Theology in Feminist Perspective*, Catherine Mowry Lacugna, ed., San Francisco: Harper Collins, 1993, p. 121

³⁷ E.Johnson, „Redeeming the Name of Christ," *op.cit.*, p. 121

the people's rejection of the prophets before withdrawing like Sophia from the city that rejects him; and Mt 11:25-28 in which Jesus shares His intimate knowledge of „Abba” to the little ones, as Sophia does with God (8:4).

Finally, Johnson considers John's gospel to be the „fullest flowering of Wisdom Christology”³⁸ with respect to the wisdom themes which run throughout, themes of „seeking and finding, feeding and nourishing, revealing and enlightening, giving life, making people friends of God, shining as light in the darkness, being the way, the truth and the life.” Most importantly, for both the development of subsequent theology and the identification of Jesus and Sophia in the Christian scriptures is the prologue which presents the pre-history of Jesus as the story of Sophia. Jesus is presented as the one who was with God in the beginning and the one through whom God made all things. According to Johnson and several scripture scholars, „the prologue was originally an early Christian hymn to Wisdom which at its climax identifies her with Jesus Christ. (...) The use of the wisdom trajectory in the Christian scriptures had profound theological implications for the development of Christology since Jesus came to be seen as God's only begotten Son after he was identified with Wisdom”³⁹. Johnson argues her point, that Jesus is Sophia-Incarnate and was considered as such by the late first century, by referring to the fact that of the various biblical symbols used of Jesus – Son of God, Son of Man, Logos, and Messiah - Wisdom alone is able to relate Jesus ontologically with God because she alone connotes divinity in its original context.

According to feminist theory then, the fact that Wisdom Christology did not prevail is not surprising. Because it did not support the firmly established patriarchal and androcentric culture which has virtually always dominated the Western world, it lost its hold. „Jesus- Sophia” might be understood as a pure revelatory moment, a unique part of the Christian past. Although largely ignored or unnoticed, it survives in the memory of the church, a

³⁸ Ibidem, p. 103

³⁹ Ibidem, p. 106

single precedent which was never given opportunity to be a lived reality. It survives as a fact of the early church, ready to be revived as a symbol of reform⁴⁰.

Reference are made also to: Mt.11:28-30; Mt 23:37-39; John's Gospel being the "fullest flowering of Wisdom Christology"⁴¹.

The final conclusion is that the Wisdom Christology did not prevail because it did not support the firmly established patriarchal and androcentric culture which has virtually always dominated the Western world, it lost its hold. "Jesus- Sophia" "might be understood as a pure revelatory moment, a unique part of the Christian past. Although largely ignored or unnoticed, it survives in the memory of the Church, a single precedent which was never given opportunity to be a lived reality. It survives as a fact of the early church, ready to be revived as a symbol of reform"⁴².

Personified representations of Holy Wisdom (Αγία Σοφία) or "Wisdom of God" among the Eastern Orthodox refer to the Person of Jesus Christ, as illustrated in the Acts of the Seventh Ecumenical Council:

*"Our Lord Jesus Christ, our true God, the self-existent Wisdom of God the Father, Who manifested Himself in the flesh, and by His great and divine dispensation (lit., economy) freed us from the snares of idolatry, clothing Himself in our nature, restored it through the cooperation of the Spirit"*⁴³.

More recently, it has been stated that from the most ancient times and onwards many Orthodox countries have been consecrating churches to the Lord Jesus Christ as the Wisdom of God. Orthodox icons and cathedrals with names often translated as "Saint Sophia" do exist, but they do not refer to a specific individual, human or divine, named "Sophia". Rather, they are a mistranslation of

⁴⁰ See also : http://uwspace.uwaterloo.ca/bitstream/10012/5131/1/Loewen_MSusanne.pdf

⁴¹ Leslie Liptay, op.cit., p. 43

⁴² Ibidem, p. 52. See also: M. Susanne Guenther Loewen, *Jesus Christ as Woman Wisdom: Feminist Wisdom Christology, Mystery, and Chris's Body*, on: http://uwspace.uwaterloo.ca/bitstream/10012/5131/1/Loewen_MSusanne.pdf

⁴³ <http://en.wikipedia.org/wiki/Sophiology>

Αγία Σοφία, or “Holy Wisdom”, which is a convention used in the Orthodox Church to refer to Christ⁴⁴.

2. Father Professor Emmanuel Clapsis’ edifying response to the feminist critique⁴⁵

„Today, certain fundamental concepts of traditional Christian faith have been challenged and language, including the use of names, has become one of the most controversial issues in Christian theology. Particularly, feminist theology conceives its task as a « new naming » of self and world and, consequently, of the whole Christian Tradition”⁴⁶.

Father Clapsis highlights that Saint Gregory of Nyssa declared that God does not use or sanctify one particular form of language. In fact even the biblical language which is attributed to God in the book of Genesis is not literally God’s talk, but that of Moses, who uses the language in which he had been educated and which people could understand, in order to communicate realities of „profound and divine significance”⁴⁷.

Concerning the nature of language, Emmanuel Clapsis, underlined that, according to the Cappadocian Fathers, human language is the intention of human intellect. They emphasized that God created the world i.e. the substance of all things, while human beings have given names to them which reflect the kind of relationships they have developed with God ,s creation. Thus the human words signifying our conception of a subject are not to be substantially identified with that thing itself⁴⁸. Then Fr.Clapsis quotes Saint Gregory of Nyssa:

⁴⁴ Ibidem

⁴⁵ Special references in this section are to: Emmanuel Clapsis, *Orthodoxy in Conversation*, & „Naming of God: An Orthodox View”, WCC Publication, 2000, p.40-56; about the author see: http://www.hchc.edu/academics/holycross_faculty/clapsis/

⁴⁶ Ibidem, p. 40

⁴⁷ Ibidem, p. 43

⁴⁸ Ibidem, p. 42

„For the things remain in themselves as they naturally are, while the mind, touching on existing things, reveals its thoughts by such world as are available. *And just as the essence of Peter was not changed with the change of his name, so neither is any other of the things we contemplate changed in the process of mutation of names*⁴⁹.

Consequently, it is impossible to find any appropriate human term to describe divine realities, and therefore we are compelled to use many and different names in order to „divulge our surmises as they arise within us with regard to the Deity”⁵⁰.

Concerning the name of God as Father, Fr. E. Clapsis refers to Saint Gregory of Nyssa who indicates that by calling God „The Father” we name not what the unknow God is but how He relates to His incarnate Logos, Jesus Christ⁵¹. Furthermore the title „Father” indicates the personal character of the first Person of the Trinity, who must be always related to the second Person of the Trinity, his Logos; and also that the Son is of the same nature as his Father. Yet Saint Gregory of Nyssa would agree with Saint Gregory of Constantinople that God is beyond gender, since he transcends the order of human generation which, being corporeal, includes gender:

„Or maybe you would consider our God to be male, according to the same argument, because He is called God the Father, and that deity is feminine, from the gender of the word, and Spirit neuter, because it has nothing to do with generation; but if you would be silly enough to say, with the old myths and fables, that God begot the Son by a marriage with his own will, we should be introduced to the hermaphrodite god of Marcion and Valentinus, who imagined these newfangled Aeons”⁵².

It is very interesting that Saint Gregory of Constantinople has struggled to name God with images and concepts other than the

⁴⁹ Saint Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius II*, in *Nicene Post- Nicene Fathers II*, Michigan, 1954, vol.5, p.196 (PG 45.760)

⁵⁰ *Ibidem*, p. 308, (PG 45.1104)

⁵¹ *Nicene Post- Nicene Fathers II*, Michigan, 1954, vol.5, 2.3 (PG 45.473), *apud* E.Clapsis, p. 50

⁵² Saint Gregory of Nazianzus, *The Fifth Theological Oration – On the Spirit* (Discourse 31), *apud* E.Clapsis, p. 51

classic names of God as Father, Son and Holy Spirit. But, as he confesses, all these attempts have failed to find new images or illustrations to describe the Trinitarian nature of God⁵³.

It is also evident that the Cappadocians had an undogmatic and flexible attitude to verbal formulae; aware of the inadequacy and limitations of language in expressing propositions about God, *they were more concerned with the doctrine expressed by language than with the language itself*⁵⁴.

Concerning the *feminine images of God*, Fr. Clapsis asks if it is possible to describe or refer to God's relationship to the world through feminine images and names? The scriptural names of God are authoritative and indispensable for Christians because the Church has recognized that these names reflect the life of communion that the scriptural authors had with God through the guidance and inspiration of the Holy Spirit. In Scripture, Jesus of Nazareth refers to his unity with God through the concept of fatherhood, but already in the New Testament other images are also used; and many names which are not necessarily scriptural have been used in Christian Tradition to refer to God's actions or ways of relating to the world⁵⁵. In some instances feminine metaphors were used to describe aspects of God's being and action. Jesus in the following passage adopts a provocatively maternal image for Himself and His own feelings:

"Jerusalem, Jerusalem, ... how often I have longed to gather your children together, as a hen gathers her chicks under her wings, and you were not willing" (Matt.23,37; Luke 13,34).

⁵³ Saint Gregory of Nazianzus, *Fifth Theological Oration*, 33. *apud* E.Clapsis, p. 51

⁵⁴ *Nicene Fathers II*, Michigan, 1954, vol.5, p.263 (PG 45.956), *apud* E.Clapsis, p. 51.

⁵⁵ Recent research has been surfacing the overlooked scriptural and extra-biblical female images of God; see esp. Phyllis Treble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978; Virginia Ramsey Mollenkott, *The Divine Feminine: Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad, 1983; for patristic references on the same subject see: Karl Elisabeth Borresen, „L usage patristique de metaphores feminines dans le discours sur Dieu“, in *Revue theologique de Louvain*, 13,1982, p.2015-220, E.Clapsis, *op.cit.*, p.56

Fr. Clapsis offers also other patristic references. Clement urges the Christian to probe more deeply into the mysteries of divine love where he will discover the intriguing fact that *God is at once Father, Mother and Lover*⁵⁶.

Saint Gregory Palamas in his mystical understanding of God's salvific work in Jesus Christ writes:

"Christ has become our *brother* by union to our flesh and our blood ... he has also become our *father* through the holy baptism which makes us like him, and *he nurses us from his own breast as a mother, filled with tenderness...*"⁵⁷.

Saint John of Kronstadt, reflecting upon the beauty of nature as expression of God's love, writes:

„In how many ways does not God rejoice us, his creation, even by flowers? *Like a tender mother*, in his eternal power and wisdom, He every summer creates for us, out of nothing, these most beautiful plants⁵⁸.

In these references, underlines Fr.Clapsis, the Fathers use feminine or maternal images and refer to God as mother not in a literal but in a metaphorical sense. To say that „God is mother” is not to identify „God and mother”, but to understand God in light of some of the characteristics associated with mothering – and simultaneously to affirm that God in some significant and essential manner, is not a mother. The image of God as mother may be seen as a partial, but perhaps illuminating way of speaking of certain aspects of God's relationship to the world. In a similar manner to call God as Father means that the unknown God becomes known and relates to us as Father of Jesus Christ and by adoption, as our Father; but any effort to take the concept of his “fatherhood” literally and to define it from the ordinary understanding of fatherhood leads to Aryanism and idolatry.

Therefore the Fathers of the Church developed their *theology of language* which is primarily apophatic and doxological, expressing

⁵⁶ R. Tomlinson, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism*, London, 1914, pp. 319-20.

⁵⁷ Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Seuil, 1959, p. 247-48

⁵⁸ Saint John of Kronstadt, *My Life in Christ*, New York, Jordanville, 1976, p. 27.

the ecclesial experience of God's presence in the world and more specifically in the lives of the saints and the Church.

Father Clapsis concludes that "no human concept, word or image- each of which originates in the experience of created reality – can circumscribe the divine reality; nor can any human construct express, with any measure of adequacy, the mystery of God, who is ineffable. The very incomprehensibility of God demands a proliferation of images, and a variety of names, each of which acts as a corrective against the tendency of any particular one to become reified and literal"⁵⁹.

Final remarks

1. Generally speaking, the feminist critique of patriarchal and androcentric God-language in the Christian tradition is legitimate, hence the necessity of a genuine gender-transcendence in God - language.

2. The Orthodox theologians can no more ignore the problem of the language. The Feminist Theology is a big challenge indeed, but it should not be the only reason for the right approach to terminology. The importance of *Theotokology versus Mariology* must be underlined.

3. Father E.Clapsis' article I referred to above is an example for what we call contextual theology. It is one of the rare appropriate responses to a contemporary important issue, from the part of Orthodox theologians.

4. Father Dumitru Stăniloae was also aware of the difficulty to express the way in which God can be named and known: "Any thought regarding God must have a fragility, a transparency, a lack of fixedness, it must urge us to revoke it while stimulating towards another, but on the same line. If the meaning is fixed in our mind, we limit God within these borders, or even forget God and our whole attention goes on that particular meaning or that particular word which defines Him. In this case, 'meaning' turns into 'idol', that is a false god. Meaning or words must always make

⁵⁹ p. 54

God transparent, as unfitting in it, going beyond any meaning, stressing one aspect at a time of the infinite richness”⁶⁰. Moreover, for Father Staniloae, a saint (of both genders) has maternal qualities: self-giving, personal sacrifice, forbearance, kindness, fragility, delicacy, tenderness, peace and inner quiet, humbleness and love⁶¹.

5. As it was already underlined in the introduction, the issue of God language (or the so called inclusive language) must not be confused or used as a foundation for the women ordination, which represent a totally different problem.

6. Although in the countries where the vast majority of the population is Orthodox, the Feminist Theology is almost inexistent, theologians must be proactive to avoid a future possible crisis (which means *judgement* in Greek).

⁶⁰ Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I (București, 2003), p. 126

⁶¹ Ibidem, p. 278-285

Educație și pedagogie în post-modernism. Repere fundamentale

Pr. prof. univ. dr. GHEORGHE ISTODOR

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius”*

Repere ale educației contemporane

SOCIETATEA CONTEMPORANĂ ESTE TOT MAI mult definită în literatura de specialitate ca fiind o societate educativă. Analizele comparative ale sistemelor educaționale actuale evidențiază convergență existentă între gradul de dezvoltare socială, economică și culturală al unei societăți și viabilitatea sistemului de învățământ pe care aceasta îl promovează. Acest fapt impune necesitatea unei cât mai bune reflectări la nivelul fenomenului educațional a schimbărilor survenite sau anticipate a surveni în sfera socio-economică și întreprinderea unor cercetări riguroase cu privire la posibilitățile de optimizare a sistemelor educaționale contemporane.

Dacă modul de concepere, proiectare și organizare al demersurilor instructiv-formative actuale are la bază, la nivelul teoriei instruirii, paradigma didacticii contemporane și evidențierea specificului acesteia în raport cu paradigma didacticii tradiționale, o situație similară poate fi întâlnită și în ceea ce privește teoria educației.

Spre exemplu, referindu-se la organizarea spațiului școlar în conformitate cu concepțiile pedagogice predominante pe parcur-

sul timpului, Getzels distinge existența a patru paradigme fundamentale ale contextului educațional de tip școlar: paradigma clasei dreptunghiulare, paradigma clasei pătrate, paradigma clasei circulare și paradigma clasei deschise¹.

Paradigma clasei dreptunghiulare, specifică secolului XIX, numită și paradigma magistrocentrică, pune accentul pe autoritatea absolută a profesorului. Plasarea catedrei în față și rîndul de bănci dispuse în spațiul dreptunghiular al clasei accentuează aproape ostentativ dependența elevilor de cunoașterea oferită de către profesor, de sarcinile și indicațiile acestuia. Acest context, așa după cum preciza autorul anterior menționat, supralicitează actul predării în defavoarea activității de învățare a elevilor și induce un climat de ierarhizare rigidă la nivelul relațiilor interpersonale dintre aceștia și profesor².

Paradigma clasei pătrate, apărută la începutul secolului XX, este expresia concepțiilor puerocentriste, a pedagogiilor active, centrate pe copil și necesitățile sale, propuse de autori ca Montessori, Decroly, Claparede etc. În acest context al clasei pătrate, cu catedra așezată la nivelul mobilierului ocupat de cei care se instruiesc, accentul se mută de la profesor la elev și implicit de la predare înspre învățare iar mobilitatea băncilor permite diverse grupări ale elevilor oferind astfel mai multă libertate acestora³.

Paradigma clasei circulare, promovată la mijlocul secolului XX, reprezintă consecința trecerii de la teoria asociaționistă la perspectiva structuralistă asupra învățării. Această paradigmă se întemeiază pe faptul că elevul nu mai este conceput nici ca entitate inactivă ce trebuie dotată cu informații, nici ca organism activ ce trebuie stimulat să învețe ci ca persoană plasată într-un câmp al influențelor reciproce, similar modelului incintei cu bariere pro-

¹O detaliere a celor patru paradigme o regăsim la Suzanne L. Krogh, Pamela Morehouse, *The Early Childhood Curriculum: Inquiry Learning Through Integration*, Routledge, New York, 2014, pp. 28-31

²Suzanne Krogh, *The Integrated Early Childhood Curriculum*, McGraw-Hill Humanities, New York, 1994, p. 357

³Susan Feez, *Montessori and Early Childhood: A Guide for Students*, Sage Publications Ltd, London, 2010, p. 82

pus de Kurt Lewin. „Fiecare persoana care învață este un stimul pentru activitatea de învățare a persoanelor plasate în același câmp social. Accentul se deplasează astfel de la activitatea individului la acțiunea colectivă, iar prioritatea este acordată coeziunii și dinamicii grupului de învățare, favorizându-se activitatea de învățare socială și inter-educația”⁴.

Paradigma clasei deschise, întemeiată pe principiile învățării prin acțiune și descoperire promovate de Bruner, este orientată asupra valorificării prin educație a curiozității și dorinței naturale a elevilor de a cunoaște și explora realitatea sub toate formele sale de manifestare. Se propune astfel dotarea spațiilor școlare cu mobilier modular și transpunerea profesorului în postura de colaborator și îndrumător al elevului în efortul său de cunoaștere a variatelor aspecte ale fenomenelor pe care le studiază. Paradigma clasei deschise potentează astfel apropierea școlii de realitate și eliberarea învățării de orice constrângeri spațiale, limitându-se pe aceasta cale caracterul artificial și „septicitate” informațională specifică demersurilor instructiv-formative bazate în exclusivitate pe predare⁵.

Caracterizarea fenomenului educațional contemporan presupune raportarea acestuia la trei coordonate principale: postmodernismul ca orientare filosofică actuală, cultura ca produs și conținut al educației și libertatea ca valoare umană supremă.

Debutând efectiv în perioada celei de a doua jumătăți a secolului XX, postmodernismul se dorește a fi o critică de tip de-constructiv a programului iluminist și a modernității. Înțeleasă ca deziluzie generală și în același timp generalizată în raport cu idealurile umaniste ale acestora, postmodernitatea se plasează sub semnul scepticismului, relativității sau chiar a nihilismului, reunind sub cupola sa o serie de critici mai mult sau mai puțin pertinente: critica religiei-Nietzsche, critica tehnicii-Heidegger, critica raționalității moderne-Habermas și critica limbajului-Wittgenstein.

Postmodernismul, în liniile sale cele mai generale, se prezintă ca împlinirea sau, mai degrabă, ca finalul unei modernități pe care

⁴ Kurt Lewin, *A Dynamic Theory of Personality*, Read Books, 2008, p. 136

⁵ Jerome S. Bruner, *In Search of Pedagogy*, Volume I, Routledge, New York, 2006, p. 70

pretinde ca o depășește⁶ sau, așa după cum afirma A. Giddens, postmodernismul nu reprezintă altceva decât faza de radicalizare autoreflexivă a modernității⁷.

Caracteristicile discursului științific postmodern ar implica astfel renunțarea la structurile teoretice bine definite și înlocuirea acestora cu semnificații epistemologice și conceptuale cu un grad ridicat de relativitate și variabile contextual. Deteriorarea rapidă a standardelor științifice până nu demult acceptate și prevalentă a ceea ce specialiștii în domeniu numesc „eclectism coerent” sunt elemente ce conduc la ideea conform căreia timpul „marilor po-vestiri” (*relatări ce ignora excepțiile constatate de dragul continuității și unității teoriei propuse*) ca modalități de explicație științifică a expirat⁸.

Din aceasta perspectivă, pedagogia ar trebui, în acord cu opi-nia adeptilor postmodernismului, să-și reconsidere eforturile de apropiere de standardele epistemologice specifice științelor exacte, acceptând faptul că normele și principiile pe care le propune sunt preponderent orientative și nu rigid prescriptive. Fenomenul flexibilizării și relativizării unor teorii, norme sau reguli nu este singular, acesta manifestându-se mai mult sau mai puțin explicit la nivelul tuturor științelor contemporane fără ca aceasta să le reducă pretenția de științificitate.

A persista în demonstrarea valorii absolute, imuabile și uni-versal valabile a unuia sau altuia dintre principiile pedagogice ar echivala în acest context cu o inutilă risipă de energie. Crite-riul de eficiență al oricărei științe contemporane și implicit al pedagogiei ar presupune că, odată cu acceptarea relativității normative, să fie identificate posibilitățile concrete de adecvare și adaptare a unor legi cu caracter general și strict orientativ la nivelul concret și întotdeauna particular, al realității la care acestea fac referire.

⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 35

⁷ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Redwood City, 1990, p. 123

⁸ Matei Calinescu, *Exploring Postmodernism*, John Benjamins B.V., Philade-lphia, 1990, p. 3

Relația dintre educație și cultură poate fi gândită în trei planuri acționare, distincte din punctul de vedere al conținutului la care fac referire dar convergente din perspectiva finalităților urmărite: planul transformării prin educație a omului în ființa eminentă culturală, planul educației ca acțiune de transmitere și producere a culturii și planul rolului educației în contextul raportului cultură-civilizație.

Apropierea omului de spațiul existenței culturale se realizează doar în și prin educație. Educația este aceea care transformă subiectul uman, îl pregătește și îl modelează în sensul adaptării acestuia la condițiile și specificul ființării culturale. Așa după cum preciza Liviu Antonesei, „urmele” lăsate de cultură asupra ființei umane sunt de neșters, omul este condamnat la cultura iar „marcajul” sau permanent este educația⁹.

Educația înseamnă nu numai transmitere a culturii și pregătire a indivizilor pentru asumarea acesteia ci și formarea și dezvoltarea lor pentru însăși activitatea complexă de generare a culturii. Acest fapt presupune mai multe aspecte dintre care amintim: dezvoltarea imaginației și a creativității elevilor, cultivarea atentă a predispozițiilor aptitudinale ale acestora, angajarea deliberată a celor care se educă în acte de creație culturală etc. Ca urmare a combinării acestor strategii acționare la nivelul realității școlare, educația se constituie nu doar în depozitar și vehicul al culturii ci și în creuzet al creației culturale în general.

Implicarea educației în raportul cultură-civilizație nu se reduce la adecvarea structurală a acesteia la specificul jocului cu informație completă ci presupune și luarea în calcul a faptului că în prezent asistăm la un proces de multiplicare progresivă, prin tehnologia informațională și mass-media, a imaginilor despre lume, proces ce poate conduce la pierderea sensului realității¹⁰.

Alături de formarea și dezvoltarea esenței culturale a ființei umane, dar în strânsă legătură cu aceasta, educației îi revine sarcina de a asigura, prin intermediul demersurilor sale specifice, un alt

⁹ Liviu Antonesei, *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 19

¹⁰ Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, Editura Pontica, Constanța, 1995, p. 48

atribut esențial al existenței plenare a omului și anume atributul libertății.

Relativ la nivelul pozitiv al libertății, la asigurarea posibilităților instrumentale de realizare de către indivizi a scopurilor și obiectivelor asumate, educației îi revin sarcini complexe și variate. Avem în vedere, în primul rând, faptul ca una dintre coordonatele primordiale ale libertății este cunoașterea, cunoscut fiind faptul că „istoria umanității poate fi lecturată și ca istorie a pedagogiilor ascunderii, disimulării și interzicerii., inegalitățile provenind din distribuirea preferențială a ideilor”¹¹.

Societatea contemporană, adeseori numită societate a comunicării generalizate, este prin excelență o societate educativă. Deschiderile majore produse în plan epistemologic, cultural și tehnologic impun frecvente restructurări adaptative ale fenomenului educațional în dubla sa calitate de factor și consecință a dezvoltării societății. Apreciem că restructurările produse la nivelul realității educaționale actuale pot fi grupate în jurul a trei tendințe principale: multiplicarea dimensiunilor educației, permanentizarea acțiunii educaționale și accentuarea caracterului prospectiv al educației.

Scopul educației creștine poate fi privit din puncte de vedere individual și social. Educația religioasă contribuie din plin la formarea individului, la implicarea lui responsabilă în viața activă și în social. Omul se raportează la realitate atât pragmatic, prin intelect, voință, acțiune, dar și spiritual, prin atitudini, simțire și credință. Dimensionată și realizată în acord cu necesitățile specifice fiecărei vârste în parte, educația religioasă are mai întâi o funcție informativă, respectiv de punere la îndemâna elevilor a unui set de cunoștințe specifice, cu caracterul teologic, dogmatic, liturgic, de istoria și filosofia religiilor, dar și cu un pronunțat caracter formativ, de interiorizare și traducere în fapt de viață a normativelor religioase. În ultimă instanță, religia va livra omului un ansamblu de valori spirituale, de ordin moral – dar nu numai – care-l vor ghida în toate întreprinderile sale, inclusiv în cele cu implicații consistent pragmatice.

¹¹ Constantin Cucos, *Pedagogia*, p.22

Formarea caracterului și a personalității desăvârșite este idealul prioritar al educației religioase. Spre acest ideal se ajunge prin scopuri care urmăresc cunoașterea și interiorizarea unor valori morale, estetice, intelectuale, care, îngemănate, strânse laolaltă, pot garanta atingerea performanțelor propuse¹². O educație integrală presupune pe lângă latura intelectuală, morală, estetică, tehnologică etc. și o componentă religioasă. Ființa umană tânjește după transcendență, iar această proiecție are nevoie de o întemeiere, îndrumare și o formare religioasă prin educație. Se observă astăzi o criză spirituală, o precaritate a referințelor axiologice, o debusolare morală a semenilor noștri. Educația religioasă poate fortifica ființa și o poate orienta înspre ținte autentice¹³.

Poate că prima sarcină a educației religioase rezidă în formarea bunului creștin, capabil de a cunoaște și a venera valorile sacre. Ne naștem creștini prin integrarea noastră într-o tradiție și apoi prin Sfântul Botez, dar devenim creștini prin conduite învățate zi de zi. Prin educația în spirit religios ne informăm cu privire la propriile referințe religioase, dar ne și formăm conduite pe măsura valorilor sacre interiorizate¹⁴.

Renașterea omului prin Iisus Hristos înseamnă înfăptuirea celei mai adânci și mai cuprinzătoare opere educativ – religioase. Educația religioasă își întemeiază rostul și își definește țelul prin a imita activitatea lui Hristos în scopul mântuirii omului¹⁵. Iisus rămâne chipul desăvârșit al pedagogului creștin, iar activitatea Sa învățătoarească perpetuează acțiunea pentru continua creație sau recreație a omului în duh creștin, prin lucrarea pururi mântuitoare a Bisericii. Scopul educativ constă într-o integrare optimală a omului în ordine existentă, în societate, în istorie. Nu realizezi educație religioasă prin mijloace de mână forte, prin obligare, prin supunere. Drumul omului spre libertate este calea prin care îi este posibil

¹² Constantin Cucos, *Educația religioasă conținut și forme de realizare*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, pp. 112-113

¹³ Constantin Cucos, *Pedagogia*, p. 91

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în PSB, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982, p. 34

de a întâlni pe Dumnezeu. Omul și Dumnezeu se presupun și se condiționează reciproc: fără Dumnezeu, omul este prea puțin¹⁶.

Principiul fundamental este cel moral, ca o promovare a libertății și a demnității individuale a respectului pentru celălalt, ca ființă mai ales emoțională, mai mult decât rațională, metoda de bază este exemplul personal pe care creștinismul îl urmează, prin efort propriu, ca ideal de realizare cu care vrea să semene, afirmând frumusețea acestui exemplu nu ca o idee, ci însăși existența revelată a lui Dumnezeu¹⁷.

În cadrul orelor de religie credința nu se predă și nu se învață din perspectiva îmbogățirii elevilor în ceea ce privește cultura generală, ci spre a deschide sufletul lor spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre o viață în care ei să observe și să urmeze principiile și valorile creștine. Pentru transmiterea și păstrarea dreptei credințe preotul împreună cu profesorul de religie, au misiunea de a desfășura un program sistematic al activităților catehetice și de îndrumare moral – duhovnicească a elevilor¹⁸. Educația religioasă poate deveni un prilej de fortificare interioară¹⁹, de identificare a sinelui, de descoperire a idealurilor, de reconvertire a persoanei spre lumea valorilor absolute.

În societatea contemporană în care moștenirea creștină s-a subțiat, iar actul educațional este din în ce în ce mai marcat de secularizare, orice lecție de religie trebuie să fie concepută ca un act misionar, de transmitere, de aprofundare și de întărire în dreapta credință. În cadrul educației religioase elevii vor fi învățați să dobândească simțul misiunii și al responsabilității, prin mărturisirea credinței, prin cuvânt și faptă și prin invitarea altora spre experiența religioasă. În viziunea ortodoxă, misiunea creștină nu se reduce doar la simpla vestire a Evangheliei ci totodată „misiunea vizează încorporarea și creșterea oamenilor ca membri ai Bisericii – trupul lui Hristos, până la măsura vârstei plinătății Lui (Efes 4,13)”²⁰, exigențele

¹⁶ Constantin Cucos, *Educația religioasă conținut și forme de realizare*, p. 118

¹⁷ Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1996, p.107

¹⁸ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 9

¹⁹ Constantin Cucos, *Educația religioasă – repere teoretice și metodice*, p.27

²⁰ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *op. cit.*, p. 9.

misiunii vizează atât întoarcerea fiecăruia către Dumnezeu cât și viețuirea tuturor într-un duh creștin autentic, în Duhul Evangheliei lui Hristos.

Omul poartă lumea lăuntric, spiritual, tot așa cum o poartă Creatorul în gândirea și dragostea Sa. Omul își construiește un univers spiritual, o viață interioară; aceasta îl determină, îl definește. Iar în lumea lui interioară, vederea spirituală crește cu fiecare întrebare și răspuns despre ființe și lucruri, cu fiecare înțeles nou dobândit despre lumea lui Dumnezeu, atât de imensă, de inepuizabilă și care i se deschide, i se oferă²¹.

Educația seculară. Reprezentanți

Didactica a fost definită ca știința și arta **conceperii, organizării și desfășurării cu succes a procesului de predare-învățare-evaluare**, sau a procesului instructiv-educativ sau educațional. Dacă pedagogia este știința fundamentală și de sinteză a educației didactica este știința și arta procesului de învățământ. Educația are o sferă mai largă decât procesul de învățământ, ocupându-se cu toate tipurile și formele ei: educația formală, non-formală, informală. Procesul de învățământ are un caracter predominant formal, se desfășoară în mod special în școala de diferite tipuri și nivele. Didactica are în centrul preocupărilor sale tehnologia procesului de învățământ: metodele, mijloacele și formele de organizare și evaluare a procesului educațional.

Cei mai importanți reprezentanți ai didacticii sunt considerați: Jan Amos Comenius (Komensky), Heinrich Pestalozzi, Friedrich Herbart și Thorndike și Dewey .

Jan Amos Comenius (Komensky) este considerat fondatorul pedagogiei și în mod implicit al didacticii. În secolul al XVII-lea pedagogul ceh abordează pentru prima dată în mod științific rolul educației în familie, punând bazele unei instituții care se va numi mai târziu școala maternă. El elaborează lucrarea fondatoare a științei pedagogice și didactice numită *Didactica Magna* (Marea

²¹ Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, p. 67

Didactică) sau *Cum sa învețe toți toate*²². Prin această lucrare Comenius introduce învățământul bazat pe clase și lecții, organizează conținutul procesului de învățământ, punând un accent deosebit pe conținutul științific²³. Spre deosebire de filosofie, noile metode specifice științelor sunt cele inductive de la concret spre abstract și prin urmare metoda de bază a didacticii este declarată de Comenius intuiția. Învățământul așa cum îl cunoaștem astăzi i se datorează în mare parte lui Comenius. Începând cu acest mare pedagog învățământul nu se mai desfășoară individual sau în grupuri eterogene ci pe clase de elevi de aceeași vârstă, cu aceleași particularități, într-o formă organizată numită lecție.

Heinrich Pestalozzi este pedagogul elvețian care continuă în secolul al XVIII-lea opera începută de Comenius. El elaborează lucrarea *Cum își crește Gertruda copiii*²⁴ subliniind ca și predecesorul său rolul educației în familie. Pestalozzi înființează școli și institute pedagogice care să se ocupe de studiul pedagogiei. Ca și Comenius el pune un accent deosebit pe finalitatea morală a educației, pe „dobândirea virtuții prin intermediul adevărului și metodei”²⁵. Lucrările sale cele mai semnificative pentru evoluția pedagogiei ca știință sunt *Pedagogia generală* și *Prelegeri pedagogice*.

Friedrich Herbart ca reprezentant de bază al pedagogiei germane în secolul al XVIII-lea elaborează și susține o pedagogie autoritară²⁶. El introduce trei concepte noi: guvernarea, învățământul și educația în strânsă legătură cu disciplina, autoritatea, virtutea²⁷. Metodele pedagogice pe care le susține Herbart sunt cele

²² John Amos Comenius, *The Great Didactic*, FQ Legacy Books, Kingston, Ontario, 2010

²³ *Methodology in Language Teaching: An Anthology of Current Practice*, edited by Jack C. Richards, Willy A. Renandya, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 59

²⁴ Heinrich Pestalozzi, *How Gertrude Teaches Her Children*, Information Age Publishing, Fayetteville, 2005

²⁵ Daniel Tröhler, *Pestalozzi and the Educationalization of the World*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, p. 68

²⁶ Richard J. Altenbaugh, *Historical Dictionary of American Education*, Greenwood Publishing Group, Portsmouth, 1999, p. 30

²⁷ G.R. Sharma, *Western Philosophy of Education*, Atlantic, Washington, 2002, p. 136

de conducere autoritară a procesului educațional, de disciplină și autodisciplină pentru educația morală și dobândirea virtuții.

Thorndike și Dewey sunt considerați cei mai importanți reprezentanți ai pragmatismului american, care la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea orientează pedagogia spre fapte, experiență și experiment. Cercetarea experimentală se extinde și-n pedagogie, pornindu-se de la situațiile concrete, de la fapte, de la cunoașterea copilului pentru a se ajunge la reguli, la legi, la norme și legități²⁸.

Concluzii.

Evaluarea misionară a educației și pedagogiei contemporane

Statutul de știință al Pedagogiei - asigurat de existența domeniului propriu de studiu, a instrumentarului de cercetare, a normelor, legităților și principiilor pedagogice, a limbajului specific și de stocarea rezultatelor cercetărilor și a reflecțiilor pedagogice în corpusuri de teorii - conduce la necesitatea realizării de cercetări în domeniu.

*Cercetarea pedagogică este definită drept tipul special de cercetare științifică, un proces continuu, ce are drept scop explicarea, înțelegerea, optimizarea, inovarea, reformarea și prospectarea activității de instruire și educare, în viziune sistemică, bazându-se pe investigarea teoretică și/sau practic- aplicativă a relațiilor funcționale și cauzale dintre componentele și variabilele fenomenului educațional*²⁹.

Educația este acțiunea specific umană, care își propune formarea și dezvoltarea personalității celor educați, în vederea atingerii unor finalități bine precizate, funcție de cerințele actuale și de perspectivă ale societății. Sprijinirea dezvoltării ontogenetice prin promovarea valorilor religioase și morale a constituit, de-a lungul timpului, o preocupare a tuturor comunităților umane, ca

²⁸ Norbert M. Seel, *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, Springer, New York, 2012, p. 429

²⁹ Mușata Bocoș, *Cercetarea pedagogică. Suporturi teoretice și metodice*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, p.7

premisă a dăinuirii, stabilității și conviețuirii pașnice și prospere într-un anumit spațiu geografic și istoric³⁰. Astfel, educația religioasă și educația morală sunt considerate „nucleu al unei adevărate personalități”³¹.

În domeniul educației religioase, cercetarea pedagogică are în vedere aspecte legate de influența religiei - ca disciplină de învățământ - în dezvoltarea personalității religios-morale a elevilor. Importanța cercetărilor pedagogice din domeniul educației religioase este legată în plan teoretic de cunoașterea coordonatelor proceselor educaționale implicate, iar în domeniul practic-operational, de ameliorarea și prospectarea acestora.

În ceea ce privește statutul persoanelor care realizează cercetările în domeniul educației religioase, se pot distinge cinci coordonate: prin intermediul teologilor, prin intermediul pedagogilor preocupați de problematica educației religioase ca dimensiune a educației, prin intermediul cercetărilor cu dublă specializare (teologie și pedagogie), prin intermediul echipelor formate din teologi și pedagogi și prin intermediul profesorilor de religie, la diferite niveluri de învățământ.

Debutul cercetărilor pedagogice în domeniul educației religioase poate fi plasat la începutul secolului XX. Acestea aveau în vedere stabilirea locului religiei în sistemul de învățământ, relația religiei cu celelalte discipline, modalitățile de realizare a educației religioase, raportul dintre informativ și formativ, efectele predării religiei, conținutul planurilor de învățământ la liceele teologice etc. Dintre lucrările apărute în perioada interbelică, *Pedagogia creștină ortodoxă* a pr. M. Bulacu reprezintă o lucrare de referință în domeniu. Eliminarea religiei dintre disciplinele de învățământ pentru o jumătate de secol a însemnat și diminuarea considerabilă a eforturilor de dezvoltare a domeniului. După reintroducerea religiei în planurile de învățământ, parte a trunchiului comun, au apărut diverse posibilități de a se fundamenta educația religioasă

³⁰ Mușata Bocoș, Dorin Opreș, Monica Opreș, *Cercetarea în domeniul educației religioase și al educației morale. Modele și aplicații*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2006

³¹ Dumitru Salade, *Dimensiuni ale educației*, București, Editura Didactică și pedagogică 1998, p.70

din punct de vedere teoretic din perspectiva noilor realități educaționale, dar și de a repune valorile religioase la fundamentul educației noilor generații, după modelul sistemelor pedagogice clasice³².

Lucrările de specialitate propun un sistem al etapelor cercetărilor pedagogice, alcătuit după o logică ce guvernează întreaga cercetare³³:

1. Delimitarea temei de cercetat. Etapa de debut al oricărei cercetări o constituie delimitarea unei teme care să reprezinte aspecte autentice, generatoare de dificultăți în activitatea didactică, relevantă pentru domeniul educației religioase și care îi permite cercetătorului să ofere contribuții noi, originale la dezvoltarea domeniului și la realizarea de corelații intra-, inter- și transdisciplinare. Pentru cercetările fundamentale, resursele de timp alocate vor fi suficient de mari pentru a se putea observa modificările comportamentale ale subiecților investigați.

2. Elaborarea design-ului cercetării. Etapă importantă a cercetării pedagogice, elaborarea design-ului unei cercetări presupune fixarea etapelor care trebuie urmate și articularea elementelor implicate într-un proiect pe de o parte coerent, iar pe de alta suficient de flexibil pentru a suferi intervenții pe parcursul desfășurării propriu-zise a cercetării. Cele mai importante aspecte care țin de această etapă sunt următoarele: stabilirea obiectivelor

³² Sunt demne de remarcat contribuțiile din ultimul deceniu la dezvoltarea domeniului educației religioase, realizate de teologi precum pr. S. Șebu, pr. V. Gordon, pr. C. Necula, M. Oprea, V. Timiș, precum și de cadre didactice universitare sau cercetători științifici preocupați de integrarea valorilor religioase în sistemul educațional, între care se numără C. Cucos, M. Ionescu, I. Horga, M. Bocoș, C. Stan, I. Albulescu

³³ Aspectele legate de etapele cercetării psihopedagogice se pot regăsi în lucrările: D. Muster, *Metodologia cercetării în educație și învățământ*, Editura Albatros, București, 1985; I. Radu și M. Ionescu, *Cercetarea în pedagogie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1987; I. Radu și M. Ionescu, *Experiență didactică și creativitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987; T. Rotariu, *Metode statistice aplicate în științele sociale*, Editura Polirom, Iași, 1999; T. Rotariu și P. Iluț, *Ancheta sociologică și sondajul de opinie*, Editura Polirom, Iași, 2001; Mușata Bocoș, *Cercetarea pedagogică. Suporturi teoretice și metodice*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003; M. Bocoș, *Teoria și practica cercetării pedagogice*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003

cercetării, formularea ipotezelor cercetării, stabilirea strategiei de cercetare - locul desfășurării, perioada, etape și subetape implicate, eșantionul de conținut și eșantionul de subiecți, variabilele (schimbările introduse și efectele acestora), sistemul metodologic utilizat, instrumentele de cercetare propuse, modalitățile de verificare, evaluare și prelucrare a datelor cercetării și modalitățile de valorificare a acestora.

3. Organizarea și desfășurarea cercetării pedagogice. Organizarea cercetării pedagogice are în vedere planificarea detaliată a activităților investigative, a modalităților de monitorizare a cercetării și de culegere a datelor acesteia, ținând cont de condițiile și de constrângerile concrete. Desfășurarea cercetării constă în aplicarea în practică a proiectului cercetării, prin parcurgerea etapelor și subetapelor prevăzute în vederea testării ipotezei de bază și a colectării datelor cercetării.

4. Analiza, prelucrarea și interpretarea datelor obținute. Etapa analizei, prelucrării și interpretării datelor obținute reprezintă practic etapa evaluării cercetării, care are în vedere atât aspectele pozitive, cât și pe cele negative observate. Datele obținute prin utilizarea sistemului de metode de colectare a datelor sunt analizate, prelucrate și interpretate calitativ (de conținut), cantitativ (matematico-statistic), dar și din perspectivă științifică și managerială.

5. Elaborarea concluziilor finale ale cercetării. Concluziile cercetării se stabilesc prin raportarea la obiectivele și la ipoteza formulată. De asemenea vor fi evidențiate contribuțiile personale, originale ale cercetătorului.

6. Valorificarea cercetării. Rezultatele și concluziile cercetărilor vor fi valorificate atât din perspectivă teoretică (elaborarea de rapoarte ale cercetării, referate, protocoale, comunicări la simpozioane științifice și la diferite activități metodice ale profesorilor, articole/ studii de specialitate, lucrări metodico-științifice în vederea obținerii gradului didactic I, teze de doctorat, cărți de specialitate etc.), cât și practică, în funcție de beneficiarii acesteia.

7. Introducerea/ difuziunea experienței dobândite, a noului, în practica educativă. Finalizarea unei cercetări se realizează abia în momentul în care rezultatele pozitive, experiența inovatoare

dobândită se aplică în practica educativă și se generalizează în diferite contexte educaționale. Pentru cercetările fundamentale acest lucru presupune implicarea factorilor de decizie de la diferite niveluri.

În cercetările din domeniul educației religioase, și nu numai, fiecare dintre aceste subetape presupune din partea profesorului identificarea și depășirea anumitor dificultăți pentru a asigura reușita cercetării.

Misiune și misionari ortodocși în Alaska

Pr. conf. univ. dr. habil.
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai*

Prolegomene

IMAGINEA PE CARE ISTORIOGRAFIA CONTEMPORANĂ¹ o reține și o promovează cu privire la prezența ortodoxă în Lumea Nouă este asociată, aproape constant, cu jurisdicții multiple, cu dispute privind teritoriul canonic, autonomia sau autocefalia, cu acte ne sau anticanonice, cu încercările Bisericilor de a păstra și promova identitatea etnică și culturală a fiecărui grup etnic de confesiune ortodoxă care există în America sau, mai recent, cu încercările, din ce în ce mai coerente, de a promova mărturia ortodoxă comună în societatea nord americană.

Pe de altă parte, din ce în ce mai mare este numărul cercetărilor care se apleacă asupra vieții comunităților ortodoxe de pe continentul nord american și din ce în ce mai complexe abordările pe care aceștia le angajează în raport cu această temă de cercetare².

¹ Pentru o prezentare a celor mai însemnate contribuții la istoria comunităților ortodoxe din Statele Unite vezi: Thomas E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, Greenwood Press, Westport & London, 1995, pp. 229-235; Gabriel-Viorel Gârdan, *Cercetări privind Ortodoxia în America*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul LI, 2006, nr. 1, pp. 233-239.

² Printre cele mai noi abordări se numără lucrarea lui Nicholas Ferencz, *American Orthodoxy and Parish Congregationalism*, Gorgias Press, 2006, cea editată

Fascinația pe care o exercită asupra cercetătorului problematica atât de complexă a vieții ecleziale ortodoxe americane este generată de un larg spectru tematic teologic, în care se regăsesc domenii majore ale certetării teologice (ecleziologie, misiologie, pastorală, drept canonic, istorie), de vitalitatea organismelor ecleziale, a organizațiilor suprajurisdicționale și panecleziale³, dar și de o dezvoltare teologică de excepție datorată teologilor ortodocși care au activat sau activează în America și care au întrupat în mediul secularizant, plurietnic și multiconfesional al Americii, etosul Bisericii creștine genuine și au iradiat lumea ortodoxă cu el (Georges Florovsky, Alexander Schmemmann, John Meyendorff, Demetrios Constantelos, John H. Erickson, Peter Paul L'Huillier, John Breck, John Behr, ș.a.).

Remarcăm, de asemenea, faptul că în dezbarerile din ultima vreme se vehiculează constant teme de identității și a conștiinței de sine⁴, a fidelității față de fundamentele ecleziologice și față de

de părintele Michael J. Oleksa, *Alaskan Missionary Spirituality*, ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2010; Michael Oleksa, *Orthodox Alaska. A Theology of Mission*, ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1998; D. Oliver Herbel, *Turning to Tradition. Converts and the Making of an American Orthodox Church*, Oxford University Press, 2014. De asemenea, reținem faptul că în ultimii ani s-au dezvoltat structuri care oferă cadrul instituțional pentru dezbateri continue pe tema rolului și modului prezenței ortodoxe în Statele Unite: *American Orthodox Institute*, *Orthodox Christian Laity*, *The Orthodox Theological Society in America*, ș.a..

³ Este vorba de organizații pan-ortodoxe în care episcopii, preoții și credincioșii ortodocși acționează solidar, lăsând la o parte diviziunile jurisdicționale care îi despart. Cele mai importante organizații de acest fel sunt: *Council of Eastern Orthodox Youth Leaders of Americas* (CEOYLA); *International Orthodox Christian Charities* (IOCC); *Orthodox Inter-Seminary Movement* (OSIM); *St. John of Damascus Association of Orthodox Iconographers, Iconologists and Architects*; *Orthodox Christian Adoption Referral Service*; *Orthodox Broadcasting Commission*; *Orthodox Christian for Life*; *Orthodox Christian Association of Medicine, Psychology & Religion*; *Orthodox peace Fellowship*; *Orthodox People Together*; *Orthodox Theological Society of America*; *Syndesmos Youth Group, North American Region*; *Orthodox Christian Education Commission* (OCEC); *Orthodox Christian Mission Center* (OCMC); *Orthodox Christian Laity* (OCL), ș.a..

⁴ Leonid Kishkovsky, *Orthodoxy in America: Diaspora or Church?* în *Europaica*, Bulletin of the Representation of The Russian Orthodox Church to the European Institutions, nr. 49, 5 octombrie 2004, studiu accesibil în format electronic pe

angajamentul misionar⁵. În același timp se caută soluții pentru depășirea blocajului eclesiologic și instituțional generat de binomul etnie-confesiune pe care a fost fundamentată organizarea vieții comunităților ortodoxe etnice din spațiul non-ortodox⁶.

Pornind de la această realitate ne propunem în studiul de față să evidențiem dimensiunea misionară a prezenței genuine a ortodoxiei pe continentul american, mai exact pe teritoriul Alaskăi sau a Americii rusești. Ca repere cronologice pentru cercetarea noastră avem anul 1741 când, de sărbătoarea sfântului Prooroc Ilie, a fost oficiată prima Sfântă Liturghie pe teritoriul actual al Statelor Unite ale Americii și anul 1867, când Alaska a fost vândută de Compania Ruso-Americană Statelor Unite ale Americii. Pentru a proba dimensiunea misionară a prezenței ortodoxe pe teritoriul Alaskăi în această perioadă am optat să facem referiri sumare la fundamentele și exigențele misiunii creștine așa cum acestea au fost sintetizate într-o lucrare de referință a teologiei ortodoxe românești, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*⁷. Această sinteză asumată în mediul academic și teologic de PC pr. prof. univ. dr.

site-ul www.orthodoxeurope.org; *A Native Church or Diaspora? The Orthodox Church in North America*, în *The Canadian Journal of Orthodox Christianity*, vol. IV, nr. 3, 2009, pp. 116-128; Archbishop Peter L'Huillier, *Are We Living in Diaspora?*, în *Jacob's Well*, Fall 2003, accesibil în format electronic la adresa http://jacwell.org/Fall2003/are_we_living_in_diaspora.htm; George Edmund Matsoukas, *A Church in Captivity: The Greek Orthodox Church of America*, iUniverse, Inc. Bloomington, New York, 2008; ș.a..

⁵Jonah Paffhausen, *Perspectives on Orthodoxy in America*, Divine Ascent Press, Manton, Ca, 2008; Anton C. Vrame (editor), *The Orthodox Parish in America: Faithfulness to the past and Responsibility for the Future*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2003; *Statement on Mission and Evangelism* și *Statement on The Church in North America*, în *The Word*, vol. 48, nr. 9, november, 2004, pp. 15-17. Vezi și comentariile pe marginea acestor declarații și a contextului asumării lor în același număr al revistei *The Word*.

⁶George C. Michalopoulos, *E Pluribus Unum: One Church From Many ?* accesibil în format electronic pe site-ul American Orthodox Institute www.aoiusa.org/2009/09/e-pluribus-unum-one-church-from-many.htm ; *Working Draft of a Strategic Plan for the Orthodox Church in America*, version 4.6, June 24, 2010, accesibil în format electronic pe site-ul www.oca.org ; ș.a..

⁷Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Premise Teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.

Valer Bel, se constituie într-un veritabil îndrumar teologic și practic privind misiunea Bisericii.

Prin acest demers⁸ ne dorim să aducem un îndoit omagiu: misiunilor care și-au pus viața în slujba răspândirii credinței ortodoxe pe teritoriul nord american și dascălului nostru care s-a consacrat în spațiul universitar și în viața Bisericii ca un teolog al misiunii.

Problema începuturilor prezenței ortodoxe pe continentul american comportă mai multe aspecte: unele de ordin strict cronologic, altele de ordin de eclesiologic și misionar. În controversele din a doua jumătate a secolului al XX-lea legate de organizarea vieții bisericești ortodoxe din Statele Unite mai importante s-au dovedit a fi cele de ordin eclesiologic și misionar. Acestea au pornit de la premiza că dreptul de a-și impune jurisdicția și autoritatea îi aparține primului venit într-un „teritoriu misionar”.

Din punct de vedere cronologic, avem de a face cu două etape în care ortodocșii au descoperit America: una ipotetică și una concretă. 12 octombrie 1492 este data intrată în tradiția istoriografică la care este consemnată descoperirea Americii⁹ de către Cristofor Columb¹⁰. Există însă și autori care avansează ipoteza „descoperi-

⁸ Multe din elementele analizei noastre se regăsesc în studiile publicate anterior: *Ortodoxia în America. Radiografia unei probleme complexe*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul L, 2005, nr. 2, pp. 217-240; *Cercetări privind Ortodoxia în America*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul LI, 2006, nr. 1, pp. 233-239; *From dream to reality: Orthodox Unity in the United States of America*, în „Calendarul Solia – An Annual Almanac”, ROEA Vatra Românească, Michigan, 2015, pp. 200-252; *Die Orthodoxe Kirche in Amerika*, în Ioan Vasile Leb, Konstantin Nikolakopoulos, Ilie Ursa (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium*, Lit Verlag, Berlin, 2016, pp. 305-333.

⁹ Numele de America l-a primit “Lumea Nouă” sau “Indiile de Vest” cum le-a numit Columb, de la cartograful german Martin Waldseemüller care, în anul 1507, din ignoranță, a atribuit descoperirea acestor teritorii lui Americo Vespucci, un marinar originar din Florența, care a ajuns pe coastele americane în anul 1497, ulterior lui Columb. Pentru detalii privind viața și activitățile de explorare întreprinse de Amerigo Vespucci vezi: Nina Baker, *Amerigo Vespucci*, McClelland & Stewart Limited Canada, 1956; Richard Bohler, *World Explorers and Discoverers*, Mac Millan Publishing Company, New York, 1992.

¹⁰ Detalii despre viața, călătoriile și descoperirile “Amiralului mărilor și oceanelor” pot fi văzute la R. L. Kress, *Christopher Columbus (1451-1506)* în *Dictionary of Christianity in America*, editor Daniel G. Reid, InterVarsity Press,

rii” acestor teritorii cu câteva secole mai înainte de către nomazii din Asia¹¹, marinarii scandinavi și vikingii din Nordul Europei¹². Acești autori presupun că în jurul anului 1000, în Insula Grenland care azi aparține teritoriului nord-american, s-a desfășurat o campanie misionară a creștinilor nordici inițiată și condusă de Eric cel Roșu. Nu există informații despre soarta acestor misionari creștini în noul teritoriu, tot ceea ce se poate afirma fiind apartenența lor la credința creștină, la acea vreme încă nedivizată¹³. Dovezi certe despre manifestarea creștinismului ortodox în spațiul american avem abia din secolul al XVIII-lea. Potrivit mărturiilor documentare, prima Sfântă Liturghie a fost celebrată la 20 iulie 1741¹⁴ în Alaska.

Din punct de vedere istoric se remarcă cu ușurință faptul că în evoluția vieții ortodoxe de pe teritoriul Statelor Unite există următoarele etape: misionară, etnică, dizidentă și cea a drumului spre autocefalie¹⁵. Ca o constantă a acestor etape reținem păstrarea caracterului și angajamentului misionar *ad extram* și *ad intram* al

Illinois, 1990, p. 301; J. Favier, *Marile descoperiri*, București, 2001; D. J. Boorstin, *Descoperitorii*, vol. I., București, 1996. Vezi și Ioan-Vasile Leb & Gabriel-Viorel Gârdan, *Chipuri și scene din istoria creștinismului american*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

¹¹ *A synopsis of American History*, fifth edition, vol. I, editori Charles Sellers, Henry May, Neil R. McMillen, Houghton Mifflin Company, Boston, 1981, p. 2.

¹² Pr. Andrew Phillips, *Orthodox Christians in North America 1000 Years Ago*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.roca.org; vezi și *A Synopsis of American History*, p. 3.

¹³ Prezența și activitatea acestor misionari sunt presupuse dar nu sunt pe deplin dovedite documentar. Pentru mai multe detalii vezi: Ad. F. Bandelier, *America*, în *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, Robert Appleton Company, New York, 1907 și în ediția on-line de Kevin Knight, 2005, accesibilă pe site-ul www.newadvent.org. și Joseph Fisher, *Pre-Columbian Discovery of America*, în *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, Robert Appleton Company, New York, 1907 și în ediția on-line de Kevin Knight, 2005.

¹⁴ Vezi: *Timeline of Orthodoxy in America*, pe site-ul www2.orthodoxwiki.org.

¹⁵ Particularitățile fiecărei etape le-am explicat în studii anterioare. Vezi Gabriel Viorel Gârdan *Idealuri vechi în Lumea Nouă: Ortodoxia în Statele Unite ale Americii*, în Gabriel-Viorel Gârdan, Cosmin Cosmuța (editori), *Teologie și istorie. In Honorem pr. prof. Univ. dr. Alexandru Moraru*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014, pp. 529-555 și Gabriel-Viorel Gârdan, *Die Orthodoxe Kirche in Amerika*, în Ioan Vasile Leb, Konstantin Nikolakopoulos, Ilie Ursă (Hg.), *Die*

Bisericii în acest teritoriu non-ortodox. Misiunea *ad extram* a vizat și continuă să vizeze propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii celor de altă credință, iar cea *ad intram* a fost și este orientată spre organizarea vieții interne, spirituale, liturgice și sociale a comunităților ortodoxe¹⁶. Această dublă misiune a presupus activarea tuturor aspectelor activității misionare ale Bisericii: evanghelizare, mărturie, diaconie și pastorație, dar și asumarea exigențelor specifice misiunii Bisericii în contextul istoric concret, deoarece, după cum remarca părintele profesor Valer Bel, *în viziunea ortodoxă misiunea creștină nu se reduce la simpla vestire a cuvântului lui Dumnezeu, ci vizează încorporarea și creșterea oamenilor ca membri ai Bisericii - Trupul lui Hristos, până la „măsura vârstei plinătății Lui” (Ef. 4,13)*¹⁷.

Alaska – teritoriu de misiune

În opinia specialiștilor, trei factori principali au contribuit la răspândirea creștinismului ortodox în Alaska și America de Nord-Vest sau în Lumea Nouă cum era numit acest teritoriu în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Primul l-a constituit însăși descoperirea Alaskăi de către exploratorii secolului al XVIII-lea, care au fost urmați de comercianți și vânzătorii de blănuri. Al doilea factor

Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium, Lit Verlag, Berlin, 2016, pp. 305-333.

¹⁶ La nivelul comunității ortodoxe nord americane au fost elaborate două documente contemporane, unul programatic și altul practic, cu privire la dimensiunea misionară a prezenței ortodoxe actuale pe acest continent: *Statement on Mission and Evangelism*, document adoptat de Conferința Permanentă a Episcopilor Ortodocși Canonici din America (Standing Conference of Orthodox Bishops in America - SCOBA) în 2004 și publicat în *The Word*, vol. 48, nr. 9, november, 2004, pp. 15-17. Al doilea, *Mission Planter's Resource Kit*, a fost elaborat sub supervizarea și ulterior aprobat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Americane (OCA) în contextul aniversării a 210 ani de la începutul misiunii Sfântului Herman în Alaska. Documentul este accesibil on-line pe site-ul www.oca.org.

¹⁷ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Exigențe*, p. 9. Vezi și Valer Bel, *Misiune, Parohie, Pastorație*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002.

este dat de sprijinul pe care stabilirea și activitatea Companiei Russo-Americane în acest teritoriul l-a dat activității de încreștinare a populațiilor native păgâne. În ciuda faptului că prioritățile acestei întreprinderi comerciale erau reprezentarea intereselor marelui imperiu rus în acest teritoriu, exploatarea resurselor naturale și comerțul cu blănuri, Compania a impulsionat misiunea Bisericii Ortodoxe prin întemeierea de așezări permanente și popularea lor, prin asigurarea transportului și a sprijinului financiar pentru misionarii ruși. În fine, al treilea factor care a condus populațiile native păgâne la lumina credinței ortodoxe îl reprezintă activitatea eroică a misionarilor. Aceștia au fost bărbați bravi, devotați și pregătiți să-și sacrifice propria viață pentru cauza în care ei credeau cu atâta putere¹⁸.

Descoperirea Alaskăi a fost precedată de alte câteva descoperiri importante care au lărgit, din ce în ce mai mult, granițele estice ale Imperiului Rus¹⁹. Astfel, în anul 1648, cazacul Simeon Deznev a atins extremitatea estică a Asiei (Capul Deznev) și a descoperit că Asia este despărțită de apă de un alt teritoriu²⁰. În anul 1711, un alt cazac, Popov, a fost trimis pentru a strânge taxele de la triburile din teritoriile descoperite de Deznev. La întoarcere a făcut cunoscută existența unei insule dincolo de Capul Deznev²¹ și a adus vestea că peste ape se află pământ mult. Veștile aduse de Popov au ajuns curând la Sankt Petersburg, iar împăratul Petru cel Mare (1682-1725)²² a decis organizarea unei expediții care să verifice descoperirile lui Popov și să extindă explorările spre Lumea Nouă. Căpitanul de origine daneză, Vitus Bering a fost

¹⁸ Bishop Gregory Afonsky, *A History of the Orthodox Church in Alaska (1794-1917)*, St. Herman's Theological Seminary Kodiak, Alaska, 1977, p. 1.

¹⁹ Valerie Kivelson, *Carthographies of Tsardom: The Land and Its Meanings in Seventeenth-Century Russia*, Cornell University Press, 2006.

²⁰ Pentru detaliile expediției vezi Raymond H Fisher (editor), *The Voyage of Semen Dezhnev in 1648*, The Hakluyt Society, 1981.

²¹ Insula Diomedea din Strâmtoarea Bering.

²² Dintre numeroasele lucrări dedicate lui amintim: Lindsey Hughes, *Peter the Great: A Biography*, Yale University Press, 2002; Paul Bushkovitch, *Peter the Great: The Struggle for Power, 1671-1725*, Cambridge University Press, 2001; Robert K. Massie, *Petru cel Mare. Viața și lumea lui*, traducere și note de Claudia Roxana Olteanu, Editura All, București, 2015.

desemnat să conducă această expediție²³. După o călătorie de la Sankt-Petersburg până la Petropavlovsk, portul de îmbarcare din Kamchatka, de mai bine de un an și după alți doi ani de pregătiri, Bering și-a început expediția. În cursul ei, deși nu a reușit să ajungă în Alaska, Bering a descoperit insula Sfântul Laurențiu, astăzi cel mai vestic punct al Americii de Nord.

Ceea ce nu a reușit Bering au reușit, în anul 1732, Fedorov și Gvozdev. Ei au ajuns pe o coastă necunoscută, fără să bănuiască faptul că, în realitate, descoperiseră coasta Americii de Nord. Observațiile și măsurătorile lor se vor dovedi extrem de prețioase în realizare primei hărți a Strâmătorii Bering. Din cauza imensului interes stârnit de aceste descoperiri, Guvernul țarist, conducătorii forțelor navale ruse și Academia de științe din Sankt-Petersburg au decis să organizeze o nouă expediție pentru a explora continentul American. Deși a primit aprobarea împărătesei Ana Ivanova încă din anul 1732, expediția a început abia la 4 iunie 1741, după ani buni de pregătiri. În expediție au plecat două nave: Sfântul Petru, comandată de Vitus Bering și Sfântul Pavel, comandată de Alexei Chirikov²⁴. Din echipaj făceau parte și importanți oameni de știință, angajați de Academie, care aveau misiunea să cartografieze, să identifice și consemneze elemente ale florei și faunei unice care trăiau pe coasta Alaskăi.

Foarte mult interes pentru această expediție a manifestat și episcopul Inochentie de Irkutsk (1733-1747). Acesta a trimis călugări pe fiecare vas, astfel încât, pe tot parcursul călătoriei, duminica și în zilele de sărbătoare, la bordul celor două vase au fost oficiate slujbe religioase²⁵.

Cele două vase au călătorit o vreme împreună, însă, din cauza ceții și a unei furtuni violente, s-au pierdut unul de altul. Primul echipaj care, la 15 iulie 1741, a văzut coasta Alaskăi a fost cel de pe nava Sfântul Pavel comandată de Chirikov. După ce a pierdut

²³ Pentru prezentări detaliate ale expedițiilor lui Bering vezi: Peter Lauridsen, *Vitus Bering, The Discoverer of Bering Strait: Russian Explorations 1725-1743*, Kessinger Publishing, 2007.

²⁴ Basil M. Bensin, *Russian Orthodox Church in Alaska, 1794-1967*, Sitka, 1967, p. 7.

²⁵ Ibidem, p. 8.

două bărci și mai mulți marinari trimiși în recunoaștere, care au fost cel mai probabil uciși de băștinași, Chirikov, îngrijorat de ostilitatea cu care au fost primiți, s-a întors spre Kamchatka. Vitus Bering și echipajul de pe nava Sfântul Petru au ajuns în apropierea continentului american, câteva zile mai târziu decât Chirikov, la 19 iulie 1741, în ajunul sărbătorii Sfântului Prooroc Ilie. În cinstea acestuia ei au numit munții din apropiere „Sfântul Ilie”²⁶. După ce vasul a fost ancorat în golful din apropiere, a doua zi, a fost oficiată la bord prima Sfântă Liturghie săvârșită în Alaska²⁷, de către ieromonahul Ilarion Trusov și preotul Ignatie Kozirevsky²⁸.

Alaska a fost descoperită în anul 1741 și ocupată de către Rusia până în anul 1867. În acești 126 de ani o mulțime de aventurieri, vânzători, comercianți de blănuri, administratori, exploratori, preoți și călugări și-au pus amprenta asupra populației native: aleuți, eschimoși și indieni, însă în nici un domeniu al vieții influența acestora nu a fost atât de mare ca în cel religios²⁹. Alexander Schmemmann remarcă faptul că Alaska nu reprezintă doar începutul istoric al prezenței ortodoxe pe continentul american, ci ea este și va rămâne pentru totdeauna fundamentul spiritual al Bisericii Ortodoxe în America, principalul său „termen de referință”. Din acest punct de vedere, indiferent ce se înfăptuiește în și pentru Biserică trebuie să fie raportat la înaltele și sfintele idealuri revelate odată pentru totdeauna de către apostolii credinței ortodoxe în Alaska prin zelul lor misionar și prin devotamentul total pentru chemarea lor³⁰.

Înainte de a evoca experiența misionară ortodoxă în Alaska, rămânând în ordinea cronologică, mai trebuie să menționăm un

²⁶ Bishop Gregory Afonsky, *A History of the Orthodox Church in Alaska (1794-1917)*, pp. 3-4. Vezi o prezentare mai detaliată la H.H. Bancroft, *History of Alaska (1870-1885)*, Antiquarian Press, New York, 1959, pp. 64-75.

²⁷ Thomas Fitzgerald, *The Orthodox Church*, Greenwood Press, Westport & London, 1995, p. 14.

²⁸ George S. Corey, *A Zero Makes a Difference*, în *Calendarul almanah Solia*, 1994, p. 149.

²⁹ Barbara S. Smith, *Orthodoxy and Native Americans. The Alaskan Mission*, Syosset, NY, 1980, p. 7

³⁰ Alexander Schmemmann, *Foreword*, în Barbara S. Smith, *Orthodoxy and Native Americans. The Alaskan Mission*, p. 3.

eveniment. Istoria consemnează faptul că la 26 iunie 1768 este fondată prima colonie de greci în apropierea celui mai vechi oraș din America, St. Augustine, Florida. Este vorba de colonia New Smyrna. Potrivit datelor pe care le-am avut la îndemână colonia era formată din 200 până 500 de emigranți greci care au ajuns în Lumea Nouă sub protecția doctorului scoțian Andrew Turnbull și a soției sale, de origine greacă, Maria, emigrând din Peloponez. Dr. Turnbull a plănuț înființarea unei parohii ortodoxe grecești și aducerea unui preot, însă nu există dovezi că planurile sale au avut finalitate. Până în acest moment nu s-a putut dovedi nici dacă în anul 1768 emigranții greci au fost însoțiți de vreun preot și nici dacă a fost înființată în acea colonie o parohie³¹. De fapt, se pare că însăși existența acestei colonii a fost de scurtă durată³².

Misiunea ortodoxă în Alaska

Anul 1794 reprezintă un alt reper cronologic. În acest an a fost stabilită oficial o misiune ortodoxă pe teritoriul nord american. La 24 septembrie 1794, călugării de la mănăstirea Sfântul Valaam, trimiși de Biserica Ortodoxă Rusă³³, după 293 de zile de călătorie și 7300 de mile maritime parcurse, au debarcat pe Insula Kodiak, Alaska și de atunci Sfânta Liturghie ortodoxă nu a încetat să fie săvârșită în America de Nord. Acești călugări nu au venit ca refugiați politic sau ca emigranți mănăți de interese și preocupări economice,

³¹ Demetrios J. Constantelos, *The Greek Orthodox Church in North America*, în *Greek-American Review*, august 1991, pp. 33-34. Pentru mai multe detalii vezi: E.P. Panagopoulos, *New Smyrna: An Eighteen Century Greek Odyssey*, University Presses of Florida, Gainesville, 1966; Demetrios J. Constantelos, *Understanding the Greek Orthodox Church, its Faith, History and Practice*, Seabury Press, New York, 1981.

³² John H. Erickson, *Orthodox Christians in America*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 134.

³³ Istoria misiunii externe a Bisericii Ortodoxe Ruse, istorie ce conține multe pagini interesante, educative și chiar glorioase, este încă destul de puțin cunoscută. Dintre puținele lucrări publicate în limba engleză amintim excelenta lucrarea a lui Serge Bolshakoff, *The Foreign Missions of the Russian orthodox Church*, Society for Promoting Christian Knowledge, 1944.

aflați în căutarea unei vieți mai bune³⁴. Ei au fost purtătorii unui mandat misionar foarte clar: propovăduirea Evangheliei mântuirii printre băștinașii din Alaska. Aceștia au înfruntat soarta tuturor misionarilor adevărați: izolare, lipsă de înțelegere, adversitate și martiriu, însă misiunea lor a pus bazele prezenței ortodoxe în Lumea Nouă și a imprimat un caracter profund misionar acestei prezențe.

Nu putem să nu recunoaștem că misiunea aceasta s-a dovedit a fi un succes. Acest fapt s-a datorat eforturilor misionarilor, personalități duhovnicești de excepție, care s-au dedicat idealului misionar fără nici un fel de rezerve. Dintre aceștia amintim pe: arhimandritul Ioasaf (ulterior devenit episcop), Sf. Herman³⁵, Sf. Juvenalie³⁶, Sf. Inochentie³⁷, Sf. Iacob Netsvetov³⁸ și alții³⁹.

Misiunea din Alaska a demonstrat respect față de cultura băștinașilor, adaptabilitate lingvistică și sensibilitate culturală⁴⁰, atitudini confirmate de traducerea Evangheliei și a Sfintei Liturghii în limbile și dialectele diferitelor populații din acest teritoriu și, în mod evident, de numărul însemnat de convertiri. Succesul ortodox s-a datorat și următoarelor aspecte: afirmarea unor lideri locali din rândul cărora erau selectați viitorii preoți sau care îndeplineau atribuții catehetice și pastorale în comunitățile lor în lipsa preoților, folosirea dialectelor locale în activitatea catehetică și în cea sacramentală, preocuparea constantă pentru educație și

³⁴ Archpriest John Meyendorff, *The Bicentennial: 1794-1994*, în *Calendarul almanah Solia*, 1994, p. 147.

³⁵ Primul sfânt ortodox canonizat în 1970 de către Biserica Ortodoxă din America (OCA).

³⁶ Canonizat în 1980 de către OCA.

³⁷ Canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1977 la cererea OCA sub numele de Sf. Inochentie, Luminătorul Aleutiei, Apostol al Americii și Siberiei.

³⁸ A fost canonizat de OCA în octombrie 1994 sub numele de Sf. Iacob, Luminătorul poporului din Alaska.

³⁹ Pentru o prezentare a personalităților ecleziale care și-au pus amprenta indelebilă asupra misiunii ortodoxe în America vezi Archpriest George S. Corey, *A Zero Makes a Difference*, pp. 149-150. Vezi și Michael Oleksa, *Alaskan Missionary Spirituality*, St. Vladimir's Press, Crestwood, N.Y., 1992.

⁴⁰ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *Orthodox Church in North America 1794-1994*, Orthodox Christian Publication Center, 1995, p.15.

o atitudine de simpatie și toleranță raportată la șocul cultural pe care îl trăiau noii convertiți la creștinism⁴¹.

Aceste principii se regăsesc și sunt explicitate în instrucțiunile pentru misionari elaborate de episcopul Inochentie Veniaminov⁴². Ierarhul care păstorea Alaska adresa frecvent sfaturi și instrucțiuni misionarilor. Cel mai cunoscut document de acest fel datează din anul 1853 și este intitulat *Instrucțiuni de la Episcopul Inochentie Veniaminov către ieromonahul Theofan*⁴³. Textul cuprinde 52 de îndrumări grupate în două părți. Nu insistăm aici asupra acestora, ci vrem doar să atragem atenția asupra importanței și chiar a actualității lor în câmpul misionar.

Prima parte cuprinde 16 recomandări grupate sub titlul: Instrucțiuni esențiale privind datoriile spirituale ale unui misionar. Acestea pornesc de la rugăciune, considerată *prima și cea mai eficientă pregătire pentru misiune*, au în vedere planificarea misiunii, atitudinea misionarului, organizarea muncii misionare, etapele propovăduirii, condițiile convertirii, contextul săvârșirii sfântului botez, conținutul catehezei post-baptismale ș.a.. Erau clar stabilite ce condiții trebuia să îndeplinească un nativ care dorea să devină ucenic al lui Iisus Hristos: 1. să renunțe la vechile credințe, să abandoneze practicile șamanice și să iasă de sub ascultarea șamanilor; 2. să nu respecte obiceiuri contrare creștinismului; 3. să se supună tuturor cerințelor impuse de noua credință și de Biserică, și 4. să-și mărturisească păcatele⁴⁴.

Cea de a doua parte, reunește 36 de îndrumări speciale privind educația, activitatea publică și atitudinea față de nativi. Vrem să le ilustrăm cu câteva exemple din categoria atitudinii misionarilor față de băștinași:

⁴¹ Barbara S. Smith, *Orthodoxy and Native Americans. The Alaskan Mission*, pp. 22-27.

⁴² O selecție a celor mai importante puncte din acest document găsim la Barbara S. Smith, *Orthodoxy and Native Americans. The Alaskan Mission*, pp. 28-33 și la John H. Erickson, *Orthodox Christians in America*, pp. 40-41.

⁴³ Textul integral este disponibil la Michael J. Oleksa (ed.), *Alaskan Missionary Spirituality*, pp. 238-251.

⁴⁴ Michael J. Oleksa (ed.), *Alaskan Missionary Spirituality*, p. 243.

31. La sosirea în vreo așezare a băștinașilor (lit. sălbaticilor), sub niciun chip să nu spui că ai fost trimis de vreo stăpânire, sau să te prezinți drept o persoană oficială, ci să apari sub înfățișarea unui pribeag sărac, un sincer binevoitor față de semenii săi, care a venit doar pentru a le descoperi mijloacele dobândirii bunăstării și, atât cât e posibil, să îi ghideze în căutarea lor.

32. Din prima clipa în care îți începi îndatoririle, străduiește-te, prin comportament și prin virtuțile ce ți-au devenit demnitate, să câștigi buna părere și respectul nu doar al nativilor, ci și al rezidenților civili. Buna părere naște respectul, și cine nu este respectat nu va fi nici ascultat.

33. Sub nicio formă să nu arăți dispreț față de modul lor de viață, față de obiceiurile lor, etc, oricât de îndreptățit ar părea, căci nimic nu insultă și irită mai mult pe băștinași decât disprețul și bătaia de joc față de ei și față de ceea ce le e caracteristic.

34. De la prima întâlnire cu nativii străduiește-te să le câștigi încrederea și respectul prietenos, nu prin daruri sau lingușeală, ci prin bunătate înțeleaptă, disponibilitate constantă de a-i ajuta în orice fel, prin sfat bun și delicat și prin sinceritate. Căci cine își va deschide inima în fața ta dacă nu are încredere în tine?

35. Când înveți și vorbești cu băștinașii, fii blând, amabil, simplu și sub niciun chip să nu adopți un stil arogant și moralizator, căci procedând astfel îți poți periclita serios succesul lucrărilor tale.

36. Când un nativ îți vorbește, ascultă-l cu atenție, politicos și cu răbdare, și răspunde întrebărilor convingător, cu grijă și blândețe; căci orice întrebare pusă de un băștinaș pe teme spirituale este o chestiune de importanță majoră pentru predicator, căci poate fi un indicator atât pentru starea sufletului interpelatorului, cât și pentru dorința și capacitatea lui de a învăța. Căci nerăspunzându-i nici cel puțin o dată, sau făcând-o într-o manieră denigratoare pentru el, poate fi redus la tăcere pentru totdeauna⁴⁵.

Dacă vom lectura in extenso aceste îndrumări vom vedea că în ele se regăsesc toate exigentele misiunii creștine, de la predicarea Evangheliei, transmiterea credinței adevărate și a Tradiției, inculturarea Evangheliei, până la mărturia prin sfințenia vieții și orientarea liturgică a misiunii. Misionarii au ținut cu tărie la

⁴⁵Michael J. Oleksa (ed.), *Alaskan Missionary Spirituality*, pp. 247-248.

adevărul de credință, însă au manifestat bunăvoință față de noii convertiți⁴⁶.

Este cert faptul că misionarilor, clerici și laici deopotrivă, chiar înainte de a pleca din Rusia, li se solicita depunerea unui jurământ de fidelitate atât față de țară și Imperiu, cât și față de misiunea lor. Jurământul era reînnoit în fața episcopului din Alaska, cu accent pe îndatoririle misionare. Textul jurământului utilizat de către Inochentie Veniaminov era următorul:

Eu, subsemnatul, în fața Sfintei Scripturi promit și jur pe Atotputernicul Dumnezeu că mă oblig și doresc sincer, în lucrarea de încreștinare încredințată mie, să gândesc, să învăț și să acționez după cum este susținut și învățat de Biserica noastră Ortodoxă și după cum a fost prescris și poruncit de îndrumările arhiepiscopului meu, P.S. Inochentie, episcop de Kamchatka, în conformitate cu decretele Majestății sale Imperiale.

Jur pe Dumnezeu cel Viu că voi păstra întodeauna în minte cuvintele Sale cumplite: „blestemat este cel ce propovăduiește cuvântul Domnului cu nepăsare”, și voi săvârși cu sinceritate lucrul Domnului ce mi-a fost încredințat mie cu toată puterea mentală și fizică, fără ipocrizie și avariție, evitând toate pericolele, înșelătoria, extorsiunea și alte acte nelegiuite, și fără nicio siluire sau violență; ci sincer, dezinteresat, cu blândețe, atent, cu smerenie nefățarnică și iubire creștină, având mereu înainte slăvirea lui Dumnezeu și mântuirea sufletelor oamenilor ca scop final al tuturor gândurilor mele, al cuvintelor și faptelor, necăutând cele ale mele, ci cele ce sunt ale Domnului nostru Iisus.

În continuare, jur pe Atotputernicul Dumnezeu că mă oblig și doresc ca mereu să fiu loial, bun și ascultător supus al Majestății sale Imperiale, prea milostivului împărat și moștenitorului legitim al tronului rusesc în îndeplinirea lucrării încredințate mie; și voi păstra și apăra interesele Majestății sale Imperiale cu toată

⁴⁶ Spre exemplu, recomandările episcopului Inochentie privind postul precizau: *Caracterul acestor țări face aproape imposibil pentru locuitori să respecte posturile după obișnuință, î.e schimbând dieta bazată pe carne cu una complet vegetariană, postul lor putând fi modificat nu atât prin calitatea, cât prin cantitatea mâncării și a timpului consumării. Prin urmare, ei nu pot fi forțați să țină postul prin schimbarea dietei; ci ei trebuie, în funcție de circumstanțe, să diminueze cantitatea alimentelor pe care le mănâncă, și să nu le consume în primele ore ale zilei.* Michael J. Oleksa (ed.), *Alaskan Missionary Spirituality*, p. 245.

înțelegerea și capacitatea, fiind gata să îmi sacrific viața dacă va fi necesar.

În continuare, jur pe Atotputernicul Dumnezeu că nu voi lua în derâdere, nu voi da curs niciunei rezerve, neîncrederi sau răstălmăciri a promisiunilor rostite de limba mea: dacă va fi altfel, Dumnezeu, Căruia toate inimile Îi sunt deschise, să îmi fie drept răzbunător.

Îmi pecetluiesc jurământul prin sărutarea cuvintelor și a crucii Mântuitorului meu. Amin⁴⁷.

Nu trebuie neglijată nici contribuția pe care laicii au avut-o la răspândirea credinței creștine în aceste teritorii. Episcopul Inochentie Veniaminov într-o lucrare dedicată istoriei Bisericii Ortodoxe Ruse în America tradusă și editată în anul 1972⁴⁸, confirmă acest aspect. El menționează, ca exemplu, faptul că în anul 1828, când Iakov Netsvetov, un tânăr preot creol⁴⁹, după o perioadă în care a studiat în Siberia, revine pe Insula Atka, în localitatea natală constată că toți locuitorii erau botezați, renunțaseră la practicile șamanice și erau familiarizați cu elementele rudimentare ale credinței creștine, chiar dacă în acel loc nu mai ajunseseră un preot ortodox de la descoperirea sa în anul 1743⁵⁰.

Trebuie să admitem și faptul că, în ciuda instrucțiunilor clare primite din partea autorităților din Rusia, potrivit cărora cei care ajungeau în Lumea Nouă trebuiau să-i trateze pe aborigeni cu blândețe, să nu-i asuprească și să nu îi înșele⁵¹ au existat, destul de frecvent, mai ales în perioada de început, situații în care eforturile misionare ale laicilor nu izvorau din motive pioase⁵².

Ca urmare a activităților desfășurate de misionarii ortodocși, în anul 1812 exista deja o biserică ortodoxă și în afara Alaskăi, în

⁴⁷ Michael J. Oleksa (ed.), *Alaskan Missionary Spirituality*, p. 139.

⁴⁸ Robert Nichols & Robert Croskey (eds., trans.), *The Condition of the Orthodox Church in Russian America: Innokentii Veniaminov's History of the Russian Church in Alaska*, în *Pacific Northwest Quarterly*, April, 1972, pp. 41-54.

⁴⁹ Creol este un termen care pentru ruși desemnează o persoană născută din amestecul populației native cu coloniștii ruși.

⁵⁰ Barbara S. Smith, *Orthodoxy and Native Americans. The Alaskan Mission*, p. 8.

⁵¹ Gregory Afonsky, *A History of the Orthodox Church in Alaska (1794-1917)*, p. 7.

⁵² Situații concrete sunt invocate de Robert Nichols & Robert Croskey în *The Condition of the Orthodox Church in Russian America*, p. 42.

California la Fort Rus; în anul 1834 Sfânta Liturghie și Catehismul erau traduse în limba aleută; în anul 1840 era hirotonit primul episcop⁵³ pentru Insulele Aleutiene și Kurile al cărui sediu era la Kamchatka; în anul 1841 o școală pastorală era înființată la Sitka cu misiunea de a pregăti preoți dintre nativii convertiți; în anul 1848 era sfințită catedrala Sf. Mihail din Sitka, pentru ca în anul 1867, când Alaska a fost vândută Statelor Unite, să existe în acest teritoriu peste 12.000 de creștini ortodocși nativi, 9 parohii, 35 capele, 17 școli și 3 orfelinate⁵⁴. La acestea trebuie să adăugăm puternica opoziție a misionarilor față de exploatarea băștinașilor de către coloniști. Loialitatea misionarilor față de creștinii nativi a atras recunoștința și fidelitatea acestora și a dat credibilitate mesajului creștin în acest areal.

În Alaska vor cunoaște mari impliniri un șir remarcabil de misionari: de la Sfântul Herman, umilul monah care a dus o viață de sfânt într-un ținut păgân ostil, până la Sfântul Inochentie Veniaminov, o personalitate complexă, considerat unul dintre cei mai mari misionari din istoria Bisericii, întocmai cu apostolii.

Tranzacția comercială care a adus Alaska în proprietatea Statelor Unite a avut consecințe și asupra misiunii ortodoxe desfășurate în acest teritoriu. Datorită faptului că activitatea misionarilor ortodocși era percepută ca o relicvă nedorită din trecutul Alaskăi,

⁵³ Primul episcop ortodox a fost Sf. Inochentie (John Veniaminov). El a sosit în Alaska în 1820 și a desfășurat o intensă activitate misionară. Printre numeroasele sale realizări se numără traducerea Sfintei Scripturi și a serviciilor liturgice în diferitele dialecte aleutiene. În acest scop a elaborat un alfabet și o gramatică a acestor limbi și dialecte. Prezentarea detaliată a misiunii și realizărilor sale poate fi urmărită la Paul Garrett, *St. Innocent: Apostle to America*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1979 și la John Matusiak, *A History and Introduction of the Orthodox Church in America*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.oca.org.

⁵⁴ Gabriel-Viorel Gărdan, *Ortodoxia în America*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, IV, 1996-2000, Editura Arhidiecezania, Cluj-Napoca, 2000, p. 192. Pentru o perspectivă mai complexă asupra rezultatelor misiunii ortodoxe ruse în Alaska vezi: Richard Pierce, *The Russian Orthodox Religious Mission in America, 1794-1837*, The Limestone Press, Kingston, ON., 1978; Gregory Afonsky, *History of the Orthodox Church in Alaska, 1794-1914*, Barbara Smith, *Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission* și Thomas E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, p. 221.

viitorul misiunii ortodoxe a fost o vreme incert. Susținând deschis acțiunile prozelitiste ale grupurilor misionare protestante, noii conducători ai teritoriului Alaskăi au lansat o campanie de „americanizare” a populației ortodoxe. Rugăciunile ortodoxe, icoanele și limbile natale au fost interzise în noile școli americane. Protestele repetate ale episcopului ortodox adresate Președintelui, Congresului și autorităților militare au fost ignorate⁵⁵. Pe de altă parte existau serioase probleme generate de încetarea sprijinului financiar pentru susținerea activităților misionare.

Cu toate acestea, între anii 1870 și 1920, Ortodoxia în America se va transforma dintr-o mică misiune în Alaska într-o Biserică ce înregistrează o creștere rapidă în America de Nord. Doi au fost factorii determinanți în acest sens: mutarea scaunului episcopal de la Sitka la San Francisco și valul emigraționist descătușat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Acest val emigraționist a dus peste Ocean pe imigranții ortodocși greci, sârbi, români, bulgari, ucrainieni, macedonieni, ș.a. .

Misionarii ortodocși din Alaska au arătat băștinașilor, ca să parafrazăm titlul unui catehism elaborat de Sfântul Inochentie Veniaminov în anul 1833 pentru ei⁵⁶, *drumului spre Împărăția Cerească*, aceasta fiind premisa succesului activității lor, întrucât „misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu”⁵⁷.

⁵⁵ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *Orthodox Church in North America 1794-1994*, p. 19.

⁵⁶ Saint Innocent, Bishop of Kamchatka, the Kurilian and Aleutian Islands,

⁵⁷ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Exigențe*, p.7.

Sinodul I Ecumenic în cultul Bisericii

Conf. univ. dr. ION MARIAN CROITORU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea Valahia, Târgoviște*

1 CELE ȘAPTE SINOADE ECUMENICE sunt considerate în Biserica Ortodoxă *faruri duhovnicești*, care luminează sufletele credincioșilor cu *lumina adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu*, deținând *inima Tradiției ortodoxe*, fiind totodată și *scut al credinței în fața tuturor atacurilor venite din partea ereziilor*¹. De aceea, Biserica și-a însușit reprezentările iconografice ale Sinoadelor Ecumenice² și a consacrat zile speciale de cinstire pentru fiecare dintre ele, încadrându-le în calendarul ei liturgic³.

¹B. Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Λατρείαν, Ἀθῆναι, 1984, p. 7 (în continuare: Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι).

²Vezi idem, Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις τῶν Εἰκονομάχων, Ἀθῆναι, 1975, pp. 111-112 (în continuare: Γιαννοπούλου, Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις); Ἰ. Μ. Χατζηφώτη, „Ἡ Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος στὴ Βυζαντινὴ Εἰκονογραφία”, ἰν Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 112/1-6 (1981), p. 5; Πρακτικὰ τῶν Ἀγίων καὶ Οἰκουμενικῶν Συνόδων, Α', Ἐκδοσις Καλύβης Τιμίου Προδρόμου, Ἱερὰς Σκῆτης Ἀγίας Ἀννης, Ἁγίον Ὄρος & Θεσσαλονίκη, 1981, pp. 227, 367; *ibidem*, Β', 1982, pp. 20, 282.

³Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 8. De menționat că printre teologii greci s-a dezbătut în ce măsură cultul Bisericii, cu imnologia și rugăciunile lui, reprezintă în întregime un *izvor autentic* al credinței ortodoxe. Ioan Karmiris (1903/1904-1992) este de părere că numai *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie* reprezintă un izvor autentic al credinței și învățaturii ortodoxe, pe când celelalte texte liturgice trebuie să se folosească, cât privește învățătura dogmatică și simbolică, numai în parte și cu o foarte mare atenție, căci în imnologie, *de obicei, predomină tonul poetic și nuanțat*, întâlnindu-se elanuri poetice, exagerări, generalizări și reprezentări dramatice, iar aproape toți teologii eterodocși,

2. Demersul acestor fapte de cinstire a Sinoadelor Ecumenice s-a datorat trecerii lor în *Dipticele* Bisericii, ceea ce a reprezentat recunoașterea autenticității lor și primirea dogmelor de credință formulate de către Sfinții Părinți participanți la ele⁴.

Cea mai veche trecere în *Dipticele* Bisericii a vreunui Sinod Ecumenic și a cinstirii deosebite consacrate acestuia a avut loc, după cercetători romano-catolici și ortodocși, în perioada patriarhului Constantinopolului Ioan al II-lea (518-520) și a împăratului bizantin Iustin I (518-527)⁵. Conform mărturiei citate⁶, patriarhul a fost nevoit, sub presiunea poporului credincios adunat în biserica *Sfânta Sofia*, chiar în timpul *Dumnezeieștii Liturghii*, faptul petrecându-se în ziua de duminică, 15 iulie 518, să declare sfânt Sinodul de la Calcedon (451) și cinstirea lui împreună cu primele trei Sinoade Ecumenice [Niceea (325), Constantinopol (381) și Efes (431)], să declare cinstirea Sfinților Părinți participanți la Sinodul de la Calcedon pentru ziua următoare (16 iulie 518) și să anatematizeze pe patriarhul Antiohiei Sever (512-518)⁷. Prin urmare, pe data de 16 iulie, luni, au fost sărbătoriți Sfinții Părinți participanți la Sinodul de la Calcedon, considerat ca fiind cel de al IV-lea Sinod Ecumenic⁸

care și-au susținut pozițiile exclusiv pe baza textelor liturgice și imnologice, au alunecat în greșeli (I. Καρμίρη, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, I, ἐν Ἀθήναις, 1960², pp. 19-20, 288, nota 4). Alți teologi greci, ca Vasile Iannopulos și Andrei Teodoru, nu sunt întru totul de acord cu părerea lui Karmiris și susțin că textele liturgice pot să reprezinte și ele *izvoare autentice* ale învățăturii ortodoxe, exprimând conștiința comună a membrilor Bisericii, vezi Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, pp. 9-10; Α. Θεωδόρου, *Ἡ Κόρη τῆς Βασιλείας*, Ἀθῆναι, 1977, pp. 261-262.

⁴ Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 11.

⁵ S. Salaville, „La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles”, în *Echos d'Orient* 24 (1925), p. 455 (în continuare: Salaville, *La fête du concile de Nicée*); Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 11.

⁶ Vezi J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tomus 8, Florentiae, 1762, col. 1058-1066 (în continuare: Mansi, *Conciliorum collectio*, 8); Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 11; Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 455.

⁷ Vezi Mansi, *Conciliorum collectio*, 8, col. 1058-1062C. Credincioșii proclamau că *Sfânta Maria este Născătoare de Dumnezeu*, fapt mărturisit și la Sinodul de la Calcedon, vezi Mansi, *Conciliorum collectio*, 8, col. 1058.

⁸ Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 456-457.

al Bisericii celei *una*. Însă, chiar în timpul *Dumnezeieștii Liturghii* săvârșite în acea zi, la *Vohodul mic*, mulțimea de credincioși adunată în biserică a strigat să fie anatema nestorienii, eutihienii și Sever de Antiohia, să fie trimise la Roma scrisori sinodale de comuniune, să fie considerată acea zi sărbătoare deplină în Biserică, să fie trecute în *Diptice* cele patru Sinoade menționate și papa Leon cel Mare sau I al Romei⁹. Astfel, la momentul potrivit al slujbei, adică în momentul enunțării *Dipticelor*, au fost menționați și Sfinții Părinți ai primelor trei Sinoade Ecumenice împreună cu cei ai Sinodului de la Calcedon, după care mulțimea cu glas tare a strigat: *Slavă Ție, Doamne!*¹⁰ Contextul era dat de faptul că împăratul ortodox Iustin I urma în tron, la 9 iulie 518, pe împăratul monofizit Anastasie (491-518), iar la hirotonirea patriarhului Ioan al II-lea, la data de 17 aprilie a aceluiași an, poporul credincios dreptei credințe ceruse condamnarea patriarhului Antiohiei Sever, încetarea schismei acachiene¹¹ și recunoașterea autorității Sinodului de la Calcedon¹².

⁹ Mansi, *Conciliorum collectio*, 8, col. 1063A-B.

¹⁰ Alături de acești Sfinți Părinți au fost trecute și numele patriarhilor Constantinopolului Eufimie sau Eftimie (489-496) și Macedonie al II-lea (496-511), precum și cel al papei Leon I sau cel Mare al Romei (440-461), vezi Mansi, *Conciliorum collectio*, 8, col. 1066B-D; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 12. De menționat că tradiția cinstirii celor patru Sinoade Ecumenice împreună, la data de 16 iulie, s-a menținut în cultul Bisericii până în secolul al XII-lea sau începutul secolului al XIII-lea, vezi Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 449; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 13.

¹¹ Această schismă a fost provocată de către patriarhul Constantinopolului Acachie (471-489), care, în încercarea lui de a susține compromisul cu monofiziții, prin *Henoticonul* (482) pe care el însuși l-a redactat, iar împăratul Zenon (474-475, 476-491) l-a promulgat, la care se adaugă și dorința lui de a avea supremație asupra întregului Orient creștin, luând pentru prima dată titlul de *ecumenic*, a intrat în conflict cu Roma. Din cauza acestor lucruri, papa Felix al III-lea (483-492) l-a excomunicat și a respins *Henoticonul*, în 484, ceea ce a condus la izbucnirea schismei acachiene între Roma și Constantinopol (485), stinsă abia în anii 518-519.

¹² Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 455. Aceste evenimente au fost consemnate și citite public la Sinodul de condamnare a patriarhului Sever de Antiohia, împreună cu alți monofiziți (Petru de Apamea, Antim I de Constantinopol și călugărul Zoaras), ținut la Constantinopol, în anul 536 (2 mai - 4 iunie), fiind inserate în actele acestui Sinod, vezi Mansi, *Conciliorum collectio*, 8, col. 1058-1066; Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 455, 461. Din acest motiv, sărbătorirea acestui Sinod a fost pusă duminica ce vine imediat după cinstirea

Totuși, mai târziu, patriarhul eretic al Constantinopolului Antim I (535-536) va scoate din *Diptice* cele patru Sinoade Ecumenice, dar vor fi reintroduse în *Diptice* de către Sfântul Minas sau Menas (536-552), noul patriarh al Constantinopolului, sub presiunea monahilor din Constantinopol¹³.

Din cele relatate mai sus se desprind două atitudini ale credincioșilor care cer, pe de o parte, cinstirea adunării sau a întrunirii Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, iar pe de alta, cinstirea Sfinților Părinți participanți la Sinodul respectiv¹⁴, astfel că sunt consacrate cele două cinstiri în practica Bisericii, împreună cu cinstirea primelor trei Sinoade Ecumenice și a Sfinților Părinți participanți la acestea¹⁵. Așadar, consacrarea acestor prime cinstiri nu s-a făcut în urma vreunei hotărâri sinodale, ci la cererea credincioșilor¹⁶. De menționat că cinstirea Sinodului al IV-lea Ecumenic, împreună cu primele trei Sinoade Ecumenice, va ajunge să fie consacrată, în secolul al XII-lea sau la începutul secolului al XIII-lea, și ca *Adunarea celor șase Sinoade*, păstrându-se aceeași dată de 16 iulie¹⁷. Sfântul Nicodim Aghioritul consemnează în *Sinaxarul*

Sfinților Părinți de la Calcedon, dar a ajuns să fie confundat, în unele *Sinaxare* și texte liturgice, cu Sinodul al V-lea Ecumenic (Constantinopol, 553), la care au fost condamnate *Cele Trei Capitole* și anumite învățături ale lui Origen, Sinod care va avea ca dată de cinstire ziua de 25 iulie (Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 461-462).

¹³ Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 12.

¹⁴ În *Μηνολόγιον τῶν Εὐαγγελίων ἐορταστικῶν sive Kalendarum Ecclesiae Constantinopolitanae*, publicat de către Antonio Morcelli în 1788, la Roma, în două volume, datat ca fiind de la mijlocul secolului al VIII-lea (după 740), la *Sinaxarul* zilei de 16 iulie, se menționează că în această zi se face pomenirea Sfinților 630 de la Calcedon și a celor 318 de la Niceea și a celor din Constantinopol și Efes, vezi Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 448, 461.

¹⁵ Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 12; Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 460.

¹⁶ Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 13. În felul acesta, cinstirea primelor cinci Sinoade Ecumenice nu a avut nicio legătură cu datele de deschidere sau închidere a acestora, ci mai întâi cu circumstanțele istorice din 15-16 iulie 518, pentru ca mai târziu, când se vor stabili sărbători pentru fiecare Sinod în parte, să se aibă în vedere și datele lor de deschidere sau închidere, vezi Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 463, 465.

¹⁷ Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 13; Σωφρονίου Εὐστρατιάδου, Μητροπολίτου Λεοντοπόλεως, Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας,

său că în ziua de 16 a lunii iulie, *dacă se întâmplă duminica, facem pomenirea celor șase Sfinte și Ecumenice Sinoade, adică a celor 318 Părinți purtători de Dumnezeu, întruniți la primul Sinod din Niceea împotriva arienilor, în anul 325; și a celor 150 întruniți la al doilea Sinod din Constantinopol contra pnevmatomahilor, în anul 381; și a celor 200 întruniți la al treilea din Efes împotriva lui Nestorie, în anul 431; și a celor 630 întruniți la al patrulea din Calcedon contra monofiziților, în anul 451; și a celor 165 întruniți la al cincilea Sinod împotriva lui Origen și a susținătorilor lui, în anul 553; și a celor 170 întruniți la al șaselea din Constantinopol contra monoteiștilor, în anul 680*¹⁸. La indicațiile tipiconale privind *Sinaxarul* și rânduiala *Slujbelor* din ziua de 16 iulie, același Sfânt Părinte recomandă: a) la *Vecernie* să se cântă troparele din *Duminica* ce vine după 11 octombrie, de vreme ce se referă la cele șapte Sinoade Ecumenice, pe când în respectiva zi se face pomenirea doar Sinodului al VII-lea Ecumenic¹⁹; b) după a sa părere, *ar trebui* să fie sărbătorite acum toate cele șapte Sinoade în comun; c) invocă faptul că ar trebui să fie înlocuit la *Utrenie* canonul lui Filotei²⁰ cu cel al Sfântului Gherman cel Nou, patriarh al

Αθήνα, 1995², pp. 440-441 (în continuare: Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον); vezi și Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 449.

¹⁸ Vezi Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, Γ' (Μάϊος-Αὔγουστος), Αθήνα, 2005², p. 344 (în continuare: Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Γ').

¹⁹ Troparele respective sunt adăugate în ediția din 2005, vezi Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Γ', p. 592. În *Sinaxarul* zilei din 11 octombrie, Sfântul Nicodim recomandă același lucru, și anume ca troparele *Vecerniei* din *Duminica* Sfinților Părinți ai Sinodului al VII-lea Ecumenic să se cânte pe 16 iulie, dată despre care amintește că se face cinstirea celor șapte Sinoade Ecumenice, vezi Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, *op. cit.*, Α' (Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος), Αθήνα, 2005², pp. 265-266, nota 1 (în continuare: Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Α').

²⁰ De menționat că vechiul canon al acestei zile a fost înlocuit la sfârșitul secolului al XIV-lea cu canonul redactat de către patriarhul Filotei al Constantinopolului, care nu se mai referă la primele trei Sinoade Ecumenice și insistă asupra celui de al IV-lea și al VI-lea, asociind chiar numele papei Honoriu I (625-638) de cel al monoteiștilor Serghie I, Pir I, Pavel al II-lea și Petru, patriarhi ai Constantinopolului, Teodor de Faran, Eutihie, Dioscor al Alexandriei și Nestorie al Constantinopolului, vezi Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 468; Μηναῖον τοῦ Ἰουλίου, Ἐν Αθήναις, 1974, pp. 69, 71; Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Γ', p. 345, nota 2.

Constantinopolului, care se referă la cele șapte Sinoade Ecumenice și se cântă în *prezenta Duminică* în mănăstirile din Sfântul Munte; d) înlocuiește vechiul *Sinaxar* al acestei zile, în care se făcea pomenirea Sinodului al IV-lea Ecumenic, și îl așează în ziua de 11 a lunii iulie, când a fost confirmat adevărul de credință al acestui Sinod prin minunea Sfintei Eufimie/Evfimie²¹; *Slujba* închinată Sfinților Părinți și Sinoadelor Ecumenice se va cânta pe 16 iulie, când cade *Duminica*, iar în celelalte dați în *Duminica* dintre 13 și 19 ale lunii iulie²².

3. Cât privește Sinodul I Ecumenic, erau două zile consacrate cinstirii lui în calendarul Bisericii Ortodoxe: 28 sau, după alte izvoare, 29 mai²³ și *Duminica a VII-a* după Sfintele Paști²⁴, consacrân-

²¹ Ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Γ', p. 345, nota 2. În ediția *princeps* (Veneția, 1819), la sfârșitul lunii iulie, Sfântul Nicodim a adăugat și canonul Sfântului Gherman cel Nou, redat și în ediția din 2005, la sfârșitul volumului al III-lea, vezi Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Γ', pp. 593-597.

²² Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστής, Γ', p. 345, nota 2. De menționat că în *Marele Sinaxar al Bisericii Ortodoxe*, ediția în limba greacă, se menționează ca zi de cinstire *Duminica Sfințelor șapte Sinoade Ecumenice și a Sfinților Părinți participanți la ele*, a cărei cinstire se face pe 13 iulie, când cade *Duminica* sau în *Duminica* dintre 13-19 iulie, vezi Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Ζ', Ἰούλιος, Ἀθῆναι, 1998⁵, p. 273.

²³ Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 440; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14. În unele manuscrise se menționează și data de 26 mai, vezi Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, pp. 22-23; despre alte date diferite, consemnate în manuscrise, vezi și Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 446-447, 450-455, 465-466.

²⁴ Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, pp. 13, 16; Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 445, 451. La armeni, ca zi de cinstire a Sinodului I Ecumenic este consacrată sâmbăta care precede săptămâna de pregătire dinaintea *Înălțării Sfintei Cruci*; la sirieni, este ziua de 29 mai, când este cinstit și Sfântul Dionisie de Alexandria (într-un manuscris sirian este menționată data de 21 februarie; de menționat că Sfântul Dionisie, cunoscut și ca Sfântul Dionisie cel Mare, este cinstit în Biserica Ortodoxă la 5 octombrie); la copti, 9 noiembrie, cu cinstirea aceluiași Sfânt Dionisie – în anumite *Sinaxare* copte sunt precizate și alte date: 5 noiembrie, 16 noiembrie, 18 septembrie. De menționat că la începutul *Liturghiei* copte se oficiază un fel de iertare dată în numele celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea, 150 de la Constantinopol și 100 de la Efes. Nestorienii cinstesc doar primele două Sinoade Ecumenice (Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 445).

du-se, în cele din urmă, doar ultima sărbătoare²⁵. Motivele acestei cinstiri se datorează faptului că prin acest Sinod se inaugurează convocarea Sinoadelor Ecumenice ca organe prin care se exprimă autoritatea autentică a Bisericii, dar și datorită faptului că acest Sinod a formulat adevăruri ale credinței creștine²⁶.

²⁵Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 450-451; Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου, Ἐν Ἀθήναις, 1973, p. 63; Πεντηκοστάριον, Ἐν Ἀθήναις, 1959, p. 181; Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος ΙΔ', Πεντηκοστάριον, Ἀθῆναι, 1999⁵, p. 284. Din cercetările făcute asupra diferitelor ediții în limba română ale *Mineiului pe luna mai* reiese că nu se mai precizează cinstirea Sfinților Părinți participanți la Sinodul I Ecumenic într-una din zilele acestei luni, menționate în paragraful ce cuprinde această notă.

²⁶Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 16. Pentru celelalte Sfinte Sinoade Ecumenice au fost consacrate următoarele date de cinstire: **Sinodul al II-lea Ecumenic, 22 mai** (*Sinaxar în Mineiul lunii mai*, București, 1972⁴, p. 182; Μηναῖον τοῦ Μαΐου, Ἐν Ἀθήναις, 1977, p. 85; Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Ε', Μάιος, Ἀθῆναι, 1999⁵, p. 546; Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 440; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14); **al III-lea Ecumenic, 9 septembrie** (*Sinaxar în Mineiul pe septembrie*, București, 1973⁴, p. 129; Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου, Ἐν Ἀθήναις, 1959, p. 69; Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Θ', Σεπτέμβριος, Ἀθῆναι, 1997⁵, p. 235; Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 440; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14); **al IV-lea Ecumenic, 16 iulie** [Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 441; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14; *Sinaxar în Mineiul pe iulie*, București, 1973⁴, p. 192; există indicația tipiconală că slujba Sfinților Părinți participanți la Sinodul de la Calcedon se face duminică, între 13 și 19 ale lunii, când data de 16 iulie nu cade duminică, vezi *ibidem*, p. 184; Salaville, având în vedere *Sinaxarul* Sfântului Nicodim Aghioritul, menționează data de 11 iulie în care se face cinstirea acestui Sinod (Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 445, nota 6; Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστὴς, Γ', pp. 325-327, 345, nota 2), dată păstrată și în *Marele Sinaxar al Bisericii Ortodoxe*, ediția în limba greacă, împreună cu minunea Sfintei Mucenițe Eufimia/Evfimia (16 septembrie). Sfinții Părinți întruniți la acest Sfânt Sinod, au pus în raclă, pe pieptul Sfintei, tomul de credință al Sinodului și cel al ereticilor. Deschizând mai apoi racla, au văzut că Sfânta ținea în brațele ei tomul de credință al acestui Sinod, pe când cel al ereticilor l-a pus la picioare (Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Ε', Ιούλιος, Ἀθῆναι, 1998⁵, pp. 229-232; Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστὴς, Γ', p. 325-327)]. Totuși, în Biserica Ortodoxă din Grecia este menționată ziua de 13 iulie, ca dată de cinstire a Sinodului al IV-lea Ecumenic, când această zi cade *Duminică*, iar în celălalt caz este în prima *Duminică* după această dată (Μηναῖον τοῦ Ιουλίου, Ἐν Ἀθήναις, 1974, pp. 69, 73-74; Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου, Ἐν Ἀθήναις, 1973, p. 63; Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 440-

De precizat că în calendarul Bisericii Ortodoxe Sinodul I Ecumenic mai este cinstit și în duminica ce urmează datei de 13 iulie, dar de această dată împreună cu Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon), care ocupă primul plan, fiind pomenite și Sinoadele Ecumenice al II-lea, al III-lea, al V-lea și al VI-lea²⁷.

Din istoricul acestei probleme, se constată că Sinodul I Ecumenic a fost cinstit, într-o primă fază, împreună cu Sinodul al IV-lea Ecumenic și cu celelalte două Sinoade Ecumenice anterioare acestuia, până în perioada luptelor iconoclaste. Aceste lupte au reprezentat probabil circumstanțele stabilirii de sărbători speciale

441)]; **al V-lea Ecumenic, 25 iulie** (*Sinaxar în Mineiul pe iulie*, București, 1973⁴, p. 288; Μηναιὼν τοῦ Ἰουλίου, Ἐν Ἀθήναις, 1974, p. 132; Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Ε', Ἰούλιος, Ἀθῆναι, 1998⁵, pp. 480-481; Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 442; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14); **al VI-lea Ecumenic, 23 ianuarie și 14 septembrie** [*Sinaxar în Mineiul pe ianuarie*, București, 1975⁵, p. 357; *Sinaxar în Mineiul pe septembrie*, București, 1973⁴, pp. 181-182; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14; Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 442 (se menționează pe lângă cele două date și data de 18 septembrie); Salaville menționează data de 15 septembrie (Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 463, 466-467); În Biserica Ortodoxă din Grecia se menționează doar data de 14 septembrie (Μηναιὼν τοῦ Σεπτεμβρίου, Ἐν Ἀθήναις, 1959, p. 100; Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Θ', Σεπτέμβριος, Ἀθῆναι, 1997⁵, p. 346)]; **al VII-lea Ecumenic, 11 octombrie** (Σωφρονίου, Ἀγιολόγιον, p. 442; Γιαννοπούλου, Αἱ Οἰκουμενικοὶ Συνόδοι, p. 14; *Sinaxar în Mineiul lunii octombrie*, București, 1970⁴, p. 144, cu indicația tipiconală că slujba închinată Sfinților Părinți participanți la acest Sfânt Sinod se face în prima duminică după data de 11 ale lunii, când această dată nu cade duminica, vezi *ibidem*, p. 138; Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 445-446, 463-464, 465; Μηναιὼν τοῦ Ὀκτωβρίου, Ἐν Ἀθήναις, 1973, p. 63; Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμος Ι', Ὀκτώβριος, Ἀθῆναι, 1997⁵, p. 269). Sfântul Nicodim Aghioritul consemnase următoarele date de cinstire ale Sinoadelor Ecumenice în *Sinaxarul* său: Duminica după Înălțarea Domnului, pentru Sinodul I Ecumenic; 22 mai, pentru Sinodul al II-lea Ecumenic; 9 septembrie, pentru cel de al III-lea; 11 iulie, pentru cel de al IV-lea; 25 iulie, pentru cel de al V-lea; 14 septembrie, pentru cel de al VI-lea; 11 octombrie, pentru cel de al VII-lea, dacă este duminică sau în prima duminică după această dată [Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστὴς, Α', pp. 64 (9 septembrie), 95-96 (14 septembrie), 265-266 (11 octombrie); Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συναξαριστὴς, Γ', p. 115 (22 mai), 325-327 (11 iulie), 345, nota 2 (16 iulie)].

²⁷ Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 446, 464. Pentru alte amănunte și referințe bibliografice vezi nota de mai sus.

pentru Sinodul al VI-lea Ecumenic, apoi pentru cel de al VII-lea, iar prin analogie și pentru Sinodul I Ecumenic, a cărui sărbătoare să fie distinctă de cea comună cu celelalte trei Sinoade Ecumenice la 16 iulie²⁸.

4. Cinstirea Sinodului I Ecumenic în perioada *Penticostarului* are o semnificație aparte, dacă se are în vedere *Duminicile* din această perioadă ce se întinde de la *Duminica Învierii* și până la prima *Duminică după Rusalii*, numită *Duminica Tuturor Sfinților*²⁹. Se poate observa că rânduirea acestor *Duminici* corespunde unei anume înțeles duhovnicesc și exprimă învățătura Bisericii despre Învierea lui Hristos, ca punct central al vieții creștine și în cultul Bisericii.

De aceea, în primele trei *Duminici* se aduce mărturie despre martorii Învierii Mântuitorului lumii Iisus Hristos. *Săptămâna Luminată* este percepută ca o singură zi, motiv pentru care slujba *Utreniei* se pune toată neschimbată, precum s-a făcut în noaptea Sfințelor Paști, până la *Laude*, iar la *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie* se face începutul și se pun antifoanele Sfințelor Paști, așa cum s-a rânduit în noaptea Sfințelor Paști³⁰. În plus, ușile Sfântului Altar, atât cele împărătești, cât și cele laterale sau diaconești, rămân deschise toată *Săptămâna Luminată*, până sâmbătă seara³¹.

În *Duminica Învierii* se prăznuiește Învierea cea dătătoare de viață a Mântuitorului lumii Iisus Hristos, iar în *Sinaxarul* zilei se arată că Maica Domnului împreună cu femeile mironosițe au fost primii martori ai Învierii³². În *Duminica Tomii*, considerată *Duminica a II-a după Paști*, *Duminica Învierii* fiind socotită *Duminica I*, sau *Duminica I după Paști*, în unele Biserici Ortodoxe locale, deoarece *Duminica Învierii* împreună cu întreaga *Săptămână Luminată* se consideră o singură zi, se prăznuiește înnoirea Învierii lui Hristos

²⁸ Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 464, 467.

²⁹ Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Cuvânt înainte”, în *Penticostar, adică sfintele slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica Tuturor Sfinților*, București, 1999, p. 5 [în continuare: *Penticostar* (1999)].

³⁰ *Penticostar* (1999), pp. 34, 37 etc.

³¹ *Penticostar* (1999), p. 30.

³² *Sinaxar în Sfânta și Marea Duminică a Paștilor*, în *Penticostar* (1999), p. 19.

și pipăirea Lui de către Sfântul Apostol Toma³³. În *Duminica a III-a după Paști* sau a *Mironosițelor* se prăznuiește sărbătoarea *Sfintelor femei Mironosițe*, fiind, așa cum s-a precizat și mai sus, primii martori ai Învierii, precum și *pomenirea lui Iosif din Arimateea, care era ucenic în ascuns al Domnului, și a lui Nicodim ucenicul, care venise noaptea la Mântuitorul*³⁴.

Următoarele trei *Duminici* ale *Penticostarului* ne aduc în atenție minuni și învățături ale Mântuitorului, pe care El le-a făcut și propovăduit de-a lungul activității sale pământești, unele chiar în perioada de după serbarea Paștilor. În *Duminica a IV-a după Paști* se face *pomenirea slăbănogului* și se prăznuiește *minunea vindecării lui, făcută de Domnul*. De aceea, această *Duminică* mai este numită și *Duminica slăbănogului*. În *Sinaxar* se amintește că *s-a așezat în această zi și pomenirea minunii acesteia, fiindcă Hristos a săvârșit-o în vremea Cincizecimii iudeilor*³⁵. În *Duminica a V-a după Paști* se prăznuiește sărbătoarea *samarinencei* și *s-a așezat acest praznic în săptămâna de la jumătatea Cincizecimii, deoarece în această zi Iisus S-a mărturisit în chip lămurit pe Sine, Mesia, adică Hristos sau uns, dar și pentru că El a făcut minunea de la scăldătoarea oilor în Duminica dinaintea acesteia*³⁶. Din *Evangelhia* Sfântului Ioan reiese că Mântuitorul a părăsit Iudeea, după sărbătoarea Sfintelor Paști, și s-a întors în Galileea, trecând prin Samaria, fiind probabil tot în perioada dinaintea serbării Cincizecimii iudaice³⁷. În *Duminica a VI-a după Paști* se prăznuiește *minunea vindecării orbului din naștere*³⁸, pe care Mântuitorul a săvârșit-o în Ierusalim, unde venise cu ocazia Sărbătorii Corturilor³⁹, pildă fiindu-ne orbul *din naștere*, care a dobândit și ochii cei simțitori și pe cei ai sufletului, strigând cu credință: *Tu ești Lumina cea preastrălucitoare a celor din întuneric*⁴⁰, pentru că el mergând la Siloam să se spele, s-a întors de acolo văzând nu

³³ *Sinaxar la Duminica Tomii, în Penticostar* (1999), p. 62.

³⁴ *Sinaxar la Duminica Mironosițelor, în Penticostar* (1999), p. 100.

³⁵ *Sinaxar în Duminica Slăbănogului, în Penticostar* (1999), p. 139.

³⁶ *Sinaxar în Duminica Samarinencei, în Penticostar* (1999), p. 188.

³⁷ Ioan 2: 13, 23; 4: 3-5.

³⁸ *Sinaxar în Duminica orbului, în Penticostar* (1999), p. 223.

³⁹ Ioan 7: 10, 14, 37; 8: 1-2; 9: 1-41.

⁴⁰ *Icos la Duminica Orbului, în Penticostar* (1999), pp. 222-223.

doar lumina zilei, ci și lumina lui Hristos⁴¹. Aceste două minuni, ca și cea cu samarineanca, s-au făcut prin apă⁴², ca preînchipuire a Sfintei Taine a Botezului, dar și a celei a Pocăinței⁴³, prin care se luminează vederile sufletului⁴⁴. Joi, în săptămâna a VI-a după Paști, se prăznuiește Înălțarea Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos la ceruri, unde a șezut de-a dreapta Tatălui⁴⁵. Înălțarea întru slavă la ceruri a Mântuitorului Iisus Hristos s-a făcut ca să ridice chipul cel căzut al lui Adam și să trimită pe Duhul cel Mângâietor, ca să sfințească sufletele noastre⁴⁶. Trimiterea și primirea Mângâietorului se prăznuiește în Duminica Rusaliilor sau a VIII-a după Paști, când întreaga Biserică prăznuiește Sfânta Cincizecime și faptul că Duhul Sfânt S-a coborât peste ucenicii Domnului⁴⁷.

Duminica Rusaliilor este situată între două Duminici închinete cinstirii Sfinților, adică între Duminica a VII-a după Paști și Duminica Tuturor Sfinților. Duminica Tuturor Sfinților este așezată ca o încheiere a Triodului și a Penticostarului, înconjurând întocmai ca un zid toate praznicele, fără deosebire. Triodul... cuprinde într-însul tâlcuirea cu grijă, în cuvinte nespuse, a tuturor celor făcute de Dumnezeu pentru noi: căderea diavolului din cer pentru neascultarea cea dintâi; alungarea lui Adam din rai și păcatul; toată iconomia cea pentru noi, a lui Dumnezeu-Cuvântul. Iar Penticostarul ne arată cum am fost ridicați din nou la ceruri, prin Sfântul Duh, și cum, acolo, am înlocuit ceata îngerească cea căzută, lucru care e știut că s-a făcut prin toți Sfinții⁴⁸. De aceea,

⁴¹ Luminânda la Duminica Orbului, în Penticostar (1999), p. 226.

⁴² Sinaxar în Duminica orbului, în Penticostar (1999), p. 223.

⁴³ În consecință, se are în vedere apa Tainei Sfântului Botez și lacrimile Tainei Sfintei Spovedanii.

⁴⁴ Cântarea a V-a, Stihira a V-a, în Canoanele la Utrenia din Duminica Orbului, în Penticostar (1999), p. 221.

⁴⁵ Sinaxar în Joia Înălțării, în Penticostar (1999), p. 255.

⁴⁶ Stihira de la Slavă..., Și acum..., la Stihiaavnă, Vecernia mare la Înălțarea Domnului, în Penticostar (1999), p. 249.

⁴⁷ Sinaxar în Duminica Rusaliilor, în Penticostar (1999), p. 322. De menționat că în luna Rusaliilor prăznuim, după rânduiala Sfinților Părinți, pe Însuși Preasfântul de viață Făcătorul și întru tot puternicul Duh, Unul din Treime, Dumnezeu, Cel de o cinstire, de o ființă și de o slavă cu Tatăl și cu Fiul, vezi Sinaxar în Luna Rusaliilor, în Penticostar (1999), p. 343.

⁴⁸ Sinaxar în Duminica Tuturor Sfinților, în Penticostar (1999), p. 373.

în *Duminica Tuturor Sfinților* sau *Duminica I după Rusalii* se face prăznuirea tuturor Sfinților, celor de pretutindeni și din toată lumea⁴⁹.

Cinstirea Sfinților și, mai presus de toți și între toți și cu toți Sfinții, a Sfintei Sfinților, adică a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, arată credincioșilor Bisericii Ortodoxe că *venirea Preasfântului Duh a lucrat prin Apostoli lucruri atât de mari, încât a sfințit și a înțelepțit pe cei de un aluat cu noi și, așezându-i din nou în locul cetei aceleia îngerești căzute, i-a adus, prin Iisus Hristos, la Dumnezeu: pe unii, așadar, prin mucenicie și sânge, iar pe alții prin trăire și viață virtuoasă, Duhul Sfânt săvârșind, astfel, fapte mai presus de fire*⁵⁰.

Sfinții s-au făcut moștenitori ai Împărăției cerești și locuitori ai raiului⁵¹, viețuind cu dreaptă credință⁵², ceea ce reprezintă temelia vieții sfinte și duhovnicești. În consecință, Biserica a rânduit ca *Duminica dinaintea Duminicii Pogorârii Sfântului Duh* să fie închinată *Sinodului I Ecumenic*, la care a fost stabilită dreapta credință, adică învățătura despre Dumnezeu, predată lămurit Bisericii⁵³ de către *ceata Sfinților Părinți* adunată la Niceea, care *au alungat cu praștia Duhului pe lupii cei primejdioși și molipsitori*, adică pe eretici, izgonind din staulul Bisericii pe cei ce căzuseră spre moarte și erau ca niște bolnavi fără vindecare⁵⁴.

5. Așezarea *Duminicii Sfinților Părinți* de la Sinodul I Ecumenic în perioada *Cincizecimii*, mai exact, în *Duminica a VII-a după Sfintele Paști*, nu se datorează, așadar, doar evenimentului istoric, știindu-se că lucrările acestui Sfânt Sinod s-au ținut între 20 mai – 25 iulie 325⁵⁵, deci în perioada de după Sfintele Paști, ci și unor conotații care sunt mult mai adânci și cu vădite abordări duhovnicești.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 372.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Stihira a II-a a Tuturor Sfinților de la Laude*, la *Utrenie, Duminica Tuturor Sfinților*, în *Penticostar* (1999), p. 378.

⁵² *Cântarea a 7-a a Treimii, Canonul Învierii*, la *Utrenie, Duminica Tuturor Sfinților*, în *Penticostar* (1999), p. 373.

⁵³ *Stihira de la Slavă...*, de la *Laude*, la *Utrenie, Duminicii a VII-a după Paști*, în *Penticostar* (1999), p. 286.

⁵⁴ *Stihira a III-a a Sfinților Părinți de la Laude*, la *Utrenie, Duminica a VII-a după Paști*, în *Penticostar* (1999), p. 286.

⁵⁵ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. II¹. De la Conciliul de la Niceea până la începuturile Evului Mediu*, Iași, 2004,

Chiar pericopa evanghelică ce se citește la *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie* din *Duminica a VII-a după Paști* (Ioan 17: 1-13) are strânsă legătură cu Sinodul I Ecumenic, așa cum subliniază predicatorii și comentatorii acestui text evanghelic. Numită *Evangelhia rugăciunii pentru noi a Domnului și Mântuitorului nostru*⁵⁶, această pericopă cuprinde cea din urmă rugăciune a Domnului nostru Iisus Hristos către cerescul Său Tată înainte de Răstignire și Înviere, care rugăciune și-a arătat lucrarea la Primul Sinod Ecumenic. Cu puterea acestei rugăciuni, Dumnezeu i-a făcut pe Sfinții Părinți ai Sinodului *apărători neînfrânți și neînfricați ai adevărului*, precum și *biruitori asupra vicleniei și răutății omenești și diavolești*⁵⁷. Rugămintea Fiului către Părintele Ceresc este ca să-i păzească pe Sfinții Apostoli și, prin extensie, pe toți cei ce îi vor urma în credință, astfel încât toți să fie una, precum este și El cu Tatăl și cu Duhul Sfânt⁵⁸. Așadar, datoria Sfinților Apostoli și urmașilor din toate timpurile era și este să păzească *cuvintele* primite de la Fiul, pe care ei, cei de atunci, ca și noi, cei de astăzi, *le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tatăl*

p. 43; Lorenzo Perrone, „De Nicée à Chalcédoine. Les quatre premiers conciles oecuméniques. Institutions, doctrines, processus de réception”, în *Les Conciles Oecuméniques. 1. Histoire*, Paris, 1994, pp. 31-32. După alți istorici, lucrările Sinodului s-au încheiat la 25 august 325 {Peter L’Huillier, *Dreptul bisericesc la Sinoadele Ecumenice (I-IV)*, [cuvânt înainte de John H. Erickson], traducere din limba engleză de Pr. prof. univ. dr. Alexandru I. Stan, București, 2000, p. 46; Ioan Rămureanu, „Arianismul. Sinodul I Ecumenic de la Niceea din 325”, în *Istoria bisericească universală*, vol. I (1-1054), Bucurșeti, 1987³, p. 316}. În hotărârile Sinodului Ecumenic de la Calcedon (451) se amintește data de 19 iunie 325 pentru încheierea Sinodului I Ecumenic, însă, cei mai mulți cercetători înclin spre data de 25 iulie 325, când împăratul Constantin cel Mare a sărbătorit 20 de ani de conducere a Imperiului roman (Lorenzo Perrone, *op. cit.*, p. 48).

⁵⁶ În *Sfânta Evangelhia după Ioan*, capitolul 17, de unde este luată pericopa evanghelică, poartă ca titlu *Rugăciunea lui Iisus pentru Sine, pentru Apostoli și pentru toți credincioșii*, vezi *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, 2005, p. 1229.

⁵⁷ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, în *Predici*, București, 2006², pp. 293-294 (în continuare: Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*).

⁵⁸ Ioan 17: 11; Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, pp. 299, 300. Și precum Tatăl și Fiul sunt una după fire, deosebiți doar în Persoană, tot astfel și credincioșii: mulți și feluriți după persoană, dar una în dragoste, cuget și voință (Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 300).

a ieșit Fiul și *au crezut* că El, Tatăl, L-a trimis pe Fiul Său⁵⁹, pentru că *aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis*⁶⁰. Prin cuvinte se înțelege toată înțelepciunea și puterea pe care a dat-o Domnul ucenicilor Săi. *Lucrarea acestei înțelepciuni și puteri a fost încercată de ucenici încă din vremea vieții Mântuitorului pe pământ, încredințându-se ei că este cu adevărat înțelepciune și putere dumnezeiască*⁶¹.

Trăind această înțelepciune și putere, Sfinții Părinți devin *primitori de lumina lui Hristos și a Duhului Sfânt*, iar pentru că în fiecare locuiește și strălucește lumina lui Hristos, ei sunt oameni purtători de Hristos⁶² și temple ale Dumnezeului celui viu, precum Dumnezeu a zis: „*Voi locui în ei și voi umbla în ei*”⁶³. Mulți dintre cei veniți la Sinodul I Ecumenic purtau încă pe trupul lor rănilor primite pentru Hristos⁶⁴. Însă, ca următori ai Celui Răstignit, socoteau suferințele lor ca pe nimic, pentru care și neînfricarea cu care apărau adevărul era fără de margini. Și toți străluceau cu lumina lăuntrică venind de la Dumnezeu, lumină întru care se vede și se cunoaște Adevărul⁶⁵. Iar prin cunoștința Adevărului, care le este de către Dumnezeu dăruită, și prin îndrăzneala în apărarea Adevărului, Sfinții Părinți de la Sinodul I Ecumenic au dovedit mincinos și au osândit eresul nelegiuitului Arie⁶⁶ și au hotărât Crezul⁶⁷ pe care îl păstrăm și îl mărturisim drept mântuitorul adevăr al lui Dumnezeu⁶⁸.

⁵⁹ Ioan 17: 8.

⁶⁰ Ioan 17: 3.

⁶¹ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 299.

⁶² Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 293.

⁶³ II Cor. 6: 16.

⁶⁴ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 293.

⁶⁵ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 293.

⁶⁶ Trebuie să amintim că încă din vremea propovăduirii Mântuitorului pe pământ s-au iscat neînțelegeri și certuri între iudei despre Iisus Hristos, și anume, dacă era Acesta de la Dumnezeu sau nu, vezi Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 298.

⁶⁷ Este vorba despre prima parte a Simbolului de credință, completat ulterior la Sinodul al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381) și cunoscut cu denumirea de Simbolul Niceo-constantinopolitan.

⁶⁸ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Duminica a șasea după Paști*, p. 293.

6. Aceste adevăruri sunt arătate cu claritate și îndemn spre viața duhovnicească în imnologia slujbelor *Vecerniei, mici și mari, și Utreniei din Duminica a VII-a după Paști*, adică în *Duminica celor trei sute optsprezece Părinți de la Sfântul Întâiul Sobor din Niceea* (325). Astfel, se subliniază, în lumina Învierii Mântuitorului lumii Iisus Hristos, Nașterea Sa din Născătoarea de Dumnezeu, Care, *fără de sămânță*⁶⁹, intrând în preacuratul ei pântece, trup S-a făcut, nu schimbând firea și nici sub nălucitoare iconomie arătându-Se, ci unindu-Se, după ipostas, cu trupul luat din Născătoarea de Dumnezeu, trup însuflețit cu suflet cuvântător S-a arătat, astfel că în două firi... Îl deosebim, El fiind *Dumnezeu Cel mai presus de vremi și Fiul Fecioarei*⁷⁰, cu alte cuvinte, *Dumnezeu-adevărat și Om-adevărat*⁷¹. Pentru a primi această taină cea din veci și de neamuri ascunsă⁷², se cuvine să cultivăm *curăția cugetului*, dar și a inimii⁷³. Momentul Nașterii Mântuitorului lumii Iisus Hristos este strâns legat de momentul Învierii Sale, prin care a purtat *biruință asupra iadului*⁷⁴ și a călcat *moartea*⁷⁵, biruindu-o⁷⁶ și deschizând *raiul cel de demult*⁷⁷, dar și de

⁶⁹ *Cântarea a III-a, Canonul Sfinților Părinți, Stihira Născătoarei de Dumnezeu la Și acum...*, la *Utrenie*, în *Penticostar* (1999), p. 276.

⁷⁰ *Stihira Născătoarei de Dumnezeu de la Și acum...*, de la *Doamne strigat-am*, la *Vecernia mică*, în *Penticostar* (1999), p. 266; *Stihira I de la Stihoavnă*, la *Vecernia mică*, în *Penticostar* (1999), p. 266; *Stihira a II-a de la Stihoavnă*, la *Vecernia mică*, în *Penticostar* (1999), p. 267.

⁷¹ ... din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-se pentru noi; nu în două fețe fiind despărțit, ci în două firi fără amestecare, fiind cunoscut [*Stihira Născătoarei de Dumnezeu de la Și acum...*, de la *Doamne strigat-am*, la *Vecernia mare*, în *Penticostar* (1999), p. 269; vezi și *Cântarea a IV-a, Canonul Sfinților Părinți, Stihira de la Slavă...*, la *Utrenie*, în *Penticostar* (1999), p. 277].

⁷² *Stihira Stihoavnei de la Și acum...*, la *Vecernia mică și mare*, în *Penticostar* (1999), pp. 267, 271.

⁷³ *Stihira a III-a de la Stihoavnă*, la *Vecernia mică*, în *Penticostar* (1999), p. 267

⁷⁴ *Stihira I de la Doamne strigat-am*, la *Vecernia mare*, în *Penticostar* (1999), p. 267.

⁷⁵ *Stihira a II-a de la Doamne strigat-am*, la *Vecernia mare*, în *Penticostar* (1999), p. 267.

⁷⁶ *Stihira a III-a de la Doamne strigat-am*, la *Vecernia mare*, în *Penticostar* (1999), p. 268; vezi și *Stihirile Învierii (IV) de la Stihoavnă*, la *Vecernia mare*, în *Penticostar* (1999), p. 271; *Sedelnele după Catisma I*, la *Utrenie*, în *Penticostar* (1999), p. 272.

⁷⁷ *Ipacoi*, la *Utrenie*, în *Penticostar* (1999), p. 272.

momentul Înălțării la ceruri⁷⁸ cu trupul Său⁷⁹, eveniment în urma căruia a trimis *lumii pe Mângâietorul*⁸⁰, adică pe Sfântul Duh⁸¹, Care îi învață pe toți cei ce-L urmează pe Iisus Hristos că prin *inimă curată*⁸² se poate trăi Învierea Sa, iar dobândirea Împărăției Sale se face *prin sporirea faptelor bune și prin omorârea patimilor*⁸³, astfel încât oamenii să ajungă părtași *dumnezeieștii străluciri și stării celei de-a dreapta* lui Iisus Hristos, când El va fi la judecarea lumii⁸⁴, primind ca răsplată *bucuria cea nestricăcioasă și dumnezeiască, desfătarea cea veșnică și lumina cea neînserată*⁸⁵.

Însă, Arie, care L-a considerat pe Fiul Unul-Născut, Cel ce a strălucit fără de ani din Tatăl⁸⁶, fiind născut din Tată fără de mamă, mai înainte de veci⁸⁷, făptură, adică L-a amestecat cu făpturile⁸⁸, iar pe

⁷⁸ Vezi Stihira a III-a a Înălțării de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268.

⁷⁹ Cântarea a III-a, Canonul Înălțării, Stihira a III-a, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 275; Cântarea a IV-a, Canonul Înălțării, troparul al II-lea, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 276 etc. În momentul Înălțării, Mântuitorul a zis Sfinților Apostoli: *Eu sunt cu voi și nimeni împotriva voastră* [Condacul Înălțării, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 276; Icosul, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 276]. Puterile îngerești, văzându-L pe Mântuitorul înălțându-Se cu trupul, strigau, zicând: *Mare este, Stăpâne, iubirea Ta de oameni* [Cântarea a VI-a, Canonul Înălțării, Stihira a III-a, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 279].

⁸⁰ Stihira I a Înălțării de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268; vezi și Stihira de la Și acum..., de la Litie, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 270.

⁸¹ De altfel, prin Sfântul Duh este începutul a toată mântuirea, căci spre cine suflă El, după vrednicie, curând îl ridică din cele de pe pământ, îl întraripează, îl crește și sus îl așează [Stihira Antifonului I de la Slavă... Și acum..., la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 273]. Prin Sfântul Duh este îndumnezeirea tuturor, bunăvoința, înțelegerea, pacea și binecuvântarea; că întocmai lucrător este cu Tatăl și cu Cuvântul [Stihira Antifonului al II-lea de la Slavă... Și acum..., la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 273].

⁸² Stihira I de la Stihioavnă, la Vecernia mică, în Penticostar (1999), p. 266..

⁸³ Stihira a II-a de la Stihioavnă, la Vecernia mică, în Penticostar (1999), p. 267.

⁸⁴ Stihira a III-a de la Stihioavnă, la Vecernia mică, în Penticostar (1999), p. 267.

⁸⁵ Stihira a IV-a de la Stihioavnă, la Vecernia mică, în Penticostar (1999), p. 267.

⁸⁶ Stihira de la Și acum..., de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 269.

⁸⁷ Stihira I a Sfinților Părinți de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268.

⁸⁸ Ibidem.

Nestorie l-a învățat să nu spună *Născătoare de Dumnezeu*⁸⁹, tocmai celei care L-a zămislit în pânțe pe Dumnezeu, mai presus de fire, și, născându-L, a rămas *pururea fecioară*⁹⁰, sfâșiind el, Arie, în felul acesta, *veșmântul Mântuitorului și ca un alt Iuda făcându-se cu soco-tința și cu purtarea*⁹¹, a despăcat începătoria cea întocmai cinstită și cea una a Preasfintei Treimi în despărțiri și în trei ființe neasemănătoare și străine⁹². Din acest motiv, *purtătorii de Dumnezeu Părinți, adu-nându-se de grabă și aprinși fiind de râvnă, ca și Ilie Tesviteanul, au tăiat cu sabia Duhului, precum Duhul le-a grăit lor, pe cel ce a învățat blasfemia rușinii*⁹³, iar la soborul cel din Niceea, *Fiu al lui Dumnezeu L-au propovăduit pe Iisus Hristos, împreună cu Tatăl și cu Duhul pe scaun șezător*⁹⁴. Numărul Sfinților Părinți întruniți la Niceea⁹⁵

⁸⁹ *Stihira II-a a Sfinților Părinți de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268. Împotriva lui Nestor se mărturisește: Cel ce Te-ai născut din Fecioara, pe care o ai făcut Născătoare de Dumnezeu [Cântarea a VII-a, Canonul Înălțării, Stihira Născătoarei de Dumnezeu, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 282]..., că trup luând din tine, a ieșit din tine Dumnezeu și om [Cântarea a VIII-a, Canonul Sfinților Părinți, Stihira Născătoarei de Dumnezeu de la Și acum..., la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 284].*

⁹⁰ *Cântarea a III-a, Canonul Învierii, Stihira Născătoarei de Dumnezeu, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 275; Cântarea a IV-a, Canonul Înălțării, Stihira Născătoarei de Dumnezeu, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 276 etc. Cu adevărat de negrăit și de neînțeles sunt pentru cei de pe pământ și din cer tainele nașterii celei dumnezeiești ale Născătoarei de Dumnezeu [Cântarea a IV-a, Canonul Învierii, Stihira Născătoarei de Dumnezeu, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 276].*

⁹¹ *Vezi Stihirile a II-a și a III-a ale Sfinților Părinți de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268.*

⁹² *Vezi Stihirile a II-a și a IV-a ale Sfinților Părinți de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268.*

⁹³ *Stihira a IV-a a Sfinților Părinți de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268. Arie a fost tăiat de la trupul Bisericii, cu sabia cea tăioasă a Părinților, deoarece a adăugat, ca un nelegiuit, nașterii celei dumnezeiești curgere, pătimire și despărțire [Cântarea a III-a, Canonul Sfinților Părinți, Stihira I, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 275].*

⁹⁴ *Stihirile I, II și III ale Sfinților Părinți de la Doamne strigat-am, la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 268.*

⁹⁵ *... trei sute optsprezece, vezi Sedealna Sfinților Părinți de la Slavă..., după Cântarea a III-a, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 276. Printre Părinții care au fost la Sinodul întâi Ecumenic, două sute treizeci și doi erau arhieri, iar optzeci și șase erau preoți, diaconi și călugări; adică numărul celor ce au fost de față s-a ridicat la trei sute*

este asociat cu cei *trei sute optsprezece oameni de casă*, pe care Avram i-a adunat ca să-l elibereze pe Lot, împreună cu toți ai săi, de robie⁹⁶. Ei nu s-au sfiit de *fața omului*⁹⁷, din contră, au zdrobit *hulirea lui Arie* și celelalte *rătăcirii*⁹⁸, cântând în mijlocul Bisericii *cântare armonioasă de teologie*, adică *pe Treimea cea Una, neschimbată după ființă și după Dumnezeu*⁹⁹.

Prin urmare, se cuvine ca *pomenirea de fiecare an a purtătorilor de Dumnezeu Părinți*, adunați din toată lumea în strălucita cetate a Niceei, să se facă, dar nu oricum, ci cu *credință*, deoarece ei *au nimic cu bună gândire învățătura cea nelegiuită a ticălosului Arie*, pe care l-au alungat *sobornicește din Biserica a toată lumea*; *au învățat pe toți să mărturisească lămurit că Fiul lui Dumnezeu este deoființă cu Tatăl, împreună veșnic și mai înainte de veci*; au lăsat în scris aceasta, cu grijă și cu evlavie, în Simbolul credinței¹⁰⁰. Pentru toate acestea se cuvine ca credincioșii de astăzi să fim *următori dumnezeieștilor învățături* ale Sfinților Părinți întruniți la Sinodul I Ecumenic de la Niceea¹⁰¹, deoarece au fost așezați de către Iisus Hristos ca *luminători pe pământ*¹⁰², ca *slăviți împodobitori ai miresei Sale*, adică ai Bisericii¹⁰³, și *ca niște fulgere* care s-au adunat *astăzi*¹⁰⁴, depășindu-se

și *optsprezece* [Sinaxar în Duminica celor trei sute optsprezece purtători de Dumnezeu Părinți, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 281]

⁹⁶ Vezi *Paremia I din cartea Facerii* (14: 14-20), la *Vecernia mare*, în Penticostar (1999), p. 269.

⁹⁷ *Paremia a II-a din Deuteronom* (1: 8-12, 15-17), la *Vecernia mare*, în Penticostar (1999), p. 270.

⁹⁸ *Pe Macedonie vădindu-l luptător împotriva Duhului și osândind pe Nestorie, pe Eutihie și pe Dioscor, pe Sabelie și pe Sever cel fără de cap* [Slava Sfinților Părinți de la Litie, la *Vecernia mare*, în Penticostar (1999), p. 270].

⁹⁹ *Stihira de la Slavă...*, de la *Doamne strigat-am*, la *Vecernia mare*, în Penticostar (1999), p. 269.

¹⁰⁰ *Slava Sfinților Părinți de la Slavă...*, de la *Stihoavnă*, la *Vecernia mare*, în Penticostar (1999), p. 271.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Troparul Sfinților Părinți la Slavă...*, la *Vecernia mare*, în Penticostar (1999), p. 272.

¹⁰³ *Cântarea I, Stihira de la Slavă...*, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 274.

¹⁰⁴ *Cântarea I, Canonul Sfinților Părinți, Stihira a III-a*, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 274.

condiția timpului, căci prin ei, fiindu-ne contemporani¹⁰⁵, suntem îndreptați la *adevărata credință*¹⁰⁶ și încredințați, precum Sfinții Apostoli, că Iisus Hristos este *Fiul lui Dumnezeu, Izbăvitorul lumii*¹⁰⁷. Această încredințare se datorează faptului că și Sfinții Părinți, *de Dumnezeu cugetători*, au urmat *vădit învățăturile Apostolilor*, *adunând toată știința sufletului și împreună cu dumnezeiescul Duh cercetând*, și *au așternut în scris, cu litere dumnezeiești, fericitul și sfântul Simbol*, prin care *ne învață foarte lămurit că Cuvântul este deopotrivă fără de început cu Tatăl și cu totul adevărat de aceeași ființă*¹⁰⁸.

Sfinții Părinți participanți la Sinodul I Ecumenic au primit, conform Sfintei Tradiții consemnate în imnologia Bisericii, *toată luminarea duhovnicească a Sfântului Duh*, *au rostit din dumnezeiasca insuflare, în cuvinte puține, dar cu mult înțeles, adevărul cel mai presus de fire, ca niște propovăduitori ai lui Hristos*, *luând de sus, în chip vădit, descoperirea lor, și, luminați fiind, au așternut în scris hotărârea cea de la Dumnezeu învățată*¹⁰⁹, fiind *mânați de o prea îndreptățită mânie*¹¹⁰, exprimându-și, astfel, râvna pentru Biserica lui Iisus Hristos.

7. Ieromonahul Dionisie din Furna († 1745/1746) descrie în *Manualul său*¹¹¹ cum trebuie să fie reprezentate cele șapte Sinoa-

¹⁰⁵ *Pomenirea dumnezeieștilor Părinți prăznuind astăzi, cu mijlocirile lor ne rugăm Ție, Preaîndurate: Izbăvește pe poporul Tău, Doamne, de toată vătămarea eresurilor și ne învrednicește pe toți să slăvim pe Tatăl, pe Cuvântul și pe Sfântul Duh [Luminând Sfinților Părinți de la Savă..., la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 285]. De altfel, Sfinții Părinți, numiți, printre altele, ostași grăitori de Dumnezeu ai oștii Domnului, lauda Niceei și podoaba lumii, sunt invocați ca să se roage neîncetat pentru sufletele noastre [Stihira Sfinților Părinți de la Slavă..., la Laude, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 286].*

¹⁰⁶ *Troparul Sfinților Părinți la Slavă..., la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 272.*

¹⁰⁷ *Troparul Praznicului Înălțării la Și acum..., la Vecernia mare, în Penticostar (1999), p. 272.*

¹⁰⁸ *Stihira I a Sfinților Părinți de la Laude, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 286.*

¹⁰⁹ *Stihira a II-a a Sfinților Părinți de la Laude, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 286.*

¹¹⁰ *Stihira a III-a a Sfinților Părinți de la Laude, la Utrenie, în Penticostar (1999), p. 286.*

¹¹¹ Din introducerea ediției în limba greacă a acestui *Manual*, făcută în anul 2007, s-ar înțelege că ieromonahul Dionisie a trecut pragul acestei vieți în anul

de Ecumenice, cu indicarea locului unde să fie pictate (pronaos), precum și a elementelor comune, dar și a anumitor detalii pentru fiecare Sfânt Sinod¹¹².

Reprezentările iconografice ale Sinoadelor Ecumenice au în comun următoarele elemente: deasupra palatelor, în sus, se află Sfântul Duh, la mijloc împăratul așezat pe tron, la dreapta și al stânga Sfinții Părinți, dedesubt ereticii¹¹³.

Cât privește detaliile pentru Sinodul I Ecumenic, precum și întreaga scenă iconografică, ieromonahul Dionisie le descrie în felul următor: *case și deasupra Sfântul Duh și Sfântul Constantin șezând în mijloc, pe tron, iar dinspre cele două părți ale lui șezând, cu veșminte arhieresti, acești Sfinți Arhieri: Silvestru, papă al Romei*¹¹⁴; *Alexandru, patriarh de Alexandria; Eustatie, [patriarh de Antiohia; Macarie, patriarh]*

1745, iar *Erminia picturii bizantine a fost scrisă* în jurul anului 1729, la Karies, în Sfântul Munte Athos, vezi Διονυσίου τοῦ ἐκ Φούρνᾶ, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, Ἁγίων Ὅρος, 2007, pp. 15-16 (de precizat că în studiul nostru vom cita o ediție mai veche, vezi nota ulterioară). După Paul Hetherington, Dionisie ar fi adormit întru Domnul între anii 1745-1746, iar scrierea *Erminiei picturii bizantine* a făcut-o probabil în perioada anilor 1730-1734, când se afla pentru a doua oară în Muntele Athos, vezi Paul Hetherington, „Introduction”, în *The ‘Painter’s Manual’ of Dionysius of Fourni* (în continuare: *The ‘Painter’s Manual’*), an English translation... by Paul Hetherington, London, 1978², p. II.

¹¹² Vezi Διονυσίου τοῦ ἐκ Φούρνᾶ, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, Ἐν Πετροπόλει, 1909, pp. 171-173, 221 [în continuare: Διονυσίου τοῦ ἐκ Φούρνᾶ, Ἑρμηνεία (1909)]; *The ‘Painter’s Manual’*, pp. 64-65, 86; Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, București, 2000², pp. 218-220 (în continuare: Dionisie din Furna, *Erminia*).

¹¹³ Vezi Διονυσίου τοῦ ἐκ Φούρνᾶ, Ἑρμηνεία (1909), pp. 171-173; *The ‘Painter’s Manual’*, pp. 64-65; Dionisie din Furna, *Erminia*, pp. 218-220; Christopher Walter, *L’iconographie des Conciles dans la Tradition byzantine*, Paris, 1970, p. 13 (în continuare: Walter, *L’iconographie des Conciles*).

¹¹⁴ Papa Silvestru I (314-335), Sfânt al Bisericii, nu a participat, din cauza vârstei înaintate, la Sinodul I Ecumenic, dar a trimis doi delegați, și anume, pe preoții Vito/Vitus și Vincent/Vincentiu [Peter L’Huillier, *op. cit.*, p. 45; Lorenzo Perrone, *op. cit.*, p. 30; Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 316; Charles Pietri, „L’épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin : Arius et le concile de Nicée”, în *Histoire du Christianisme. 2. Naissance d’une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Charles (†) et Luce Pietri, Editions Desclée, 1995, p. 266]. În felul acesta, Sfântul Silvestru a inaugurat practica de a fi trimiși delegați din partea scaunului episcopal al Romei la sinoadele Bisericii organizate de-a lungul Antichității.

de Ierusalim; Sfântul Iacov Nisibiotul, Sfântul Pavel de Neocezareea și alți Arhieri și Părinți, în jurul lui șezând; iar în mijlocul lor un filosof minunându-se și în fața lui stând Sfântul Spiridon, având o mână întinsă către el și cu cealaltă strânge o cărămidă, din care iese foc și apă și, pe de o parte, focul se îndreaptă în sus, iar pe de alta, apa curge în jos printre degete. Și Arie, stând și el cu veșmânt preoțesc, iar în fața lui Sfântul Nicolae¹¹⁵ având întinsă mâna [lui cea dreaptă], ca să-l pălmuiască; și ereticii cei de același cuget cu Arie stau mai jos decât toți; iar Sfântul Atanasie, tânăr, fără barbă, diacon, șezând scrie „Cred întru Unul Dumnezeu” până la „Și întru Duhul Sfânt”¹¹⁶. Această reprezentare iconografică, trecându-se în realizarea ei peste amănunte de ordin istoric¹¹⁷, nu este unică, ci într-un alt *Manual de iconografie*, datând de la începutul secolului al XVIII-lea și de proveniență rusă, deci din aceeași perioadă cu *Manualul* lui Dionisie, pentru Sinodul I Ecumenic este inclusă și viziunea Sfântului Petru al Alexandriei, adică chipul lui Iisus Hristos reprodus la vârsta unui copil, îmbrăcat fiind cu o tunică sfășiată¹¹⁸.

¹¹⁵ Sfântul Nicolae a trăit cu mult înainte de Sinodul I Ecumenic, dar asocierea lui cu reprezentarea acestui Sfânt Sinod se datorează prigonirii lui, în timpul împăratului Dioclețian (284-305), precum și faptului că este cinstit ca un mare apărător al Sfintei Treimi. De menționat că în tradiția iconografică rusă este reprezentat ținând în mână trei bulgări perfecți egali [Dionisie din Furna, *Erminia*, p. 224, nota 37; *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine* avec une introduction et des notes par M. Didron, Paris, 1845 (republished in New York), p. 348, nota 1].

¹¹⁶ Traducerea, cu completări puse între paranteze drepte, este după Διονυσίου τοῦ ἐκ Φούρνᾶ, Ἐρμηνεία (1909), p. 171. Pentru traducere în limba engleză vezi *The 'Painter's Manual'*, p. 64, iar în limba română vezi Dionisie din Furna, *Erminia*, p. 218. Informațiile istorice ne sunt parvenite din relatările lui Eusebiu de Cezareea (*Vita Constantini*, II, 6; III, 7-12, PG 20, 1060 ș.u.), Filostorge [*Historia ecclesiastica*, 9 (a)] și Socrate (*Historia ecclesiastica* I, VIII, PG 67, 60), fără ca să fie păstrate actele și protocolul Sinodului I Ecumenic (Walter, *L'iconographie des Conciles*, p. 133).

¹¹⁷ Vezi, de pildă, cazurile Sfinților Silvestru și Nicolae, în notele de mai sus 119 și 120.

¹¹⁸ Walter, *L'iconographie des Conciles*, p. 14; S. Salaville, „L'iconographie des sept conciles œcuméniques”, în *Echos d'Orient* 25 (1926), p. 176, nota 1 (în continuare: Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*). Această scenă iconografică nu se întâlnește doar în Rusia, ci și în Grecia (biserica Sfântul Dumitru din Mistra sau mănăstirea Dohiariu din Sfântul Munte Athos), Creta

De menționat că tradiția reprezentărilor iconografice ale Sinoadelor Ecumenice era întâlnită în timpul luptelor iconoclaste. Această tradiție este consemnată de faptul istoric când armeanul Vartan a urcat pe tronul Imperiului bizantin, în 711, cu numele de Filip/Philippikos Bardanes (711-713), după asasinarea lui Iustinian al II-lea (705-711), monotelismul devenind prin el iconoclast. Noul împărat nu a dorit să treacă pragul Palatului imperial până nu a fost ștearsă scena iconografică a Sinodului al VI-lea Ecumenic (Constantinopol, 680-681), care condamnase erezia monotelită¹¹⁹. În locul acestui Sinod, a fost zugrăvit împăratul Filip, în picioare, împreună cu un susținător al monotelismului, patriarhul Con-

(biserica *Sfântul Nicolae* din Chania), Bulgaria (biserica *Nașterea Domnului* din Albanasi), Serbia (biserica Patriarhiei din Peci) Macedonia (biserica *Sfânta Sofia* din Ohrida), România (*Sfântul Gheorghe* din Hârlău; mănăstirile Cozia și Sucevița etc.) etc., unde Sinodul I Ecumenic, reprezentat de cele mai multe ori în pronaosul bisericii, include reprezentarea viziunii Sfântului Petru al Alexandriei (300-311). Prezența acestei viziuni este surprinzătoare, căci Sfântul Petru a suferit martirul în 311, deci cu 14 ani înainte de ținerea Sinodului I de la Niceea. Motivația pentru care această viziune a găsit un loc în iconografia Sinodului I Ecumenic este dată de faptul că Sfântul Petru l-a hirotonit diacon pe Arie. Când schisma meletiană dezbina Biserica din Alexandria, Aria a luat parte lui Meletie. Totuși, el a venit la Sfântul Petru, care era închis, cerând să fie admis la comuniune. Sfântul Petru a refuzat, căci noaptea avusese o viziune: pe când celebra el slujba după obișnuință, aflându-se în picioare și rugându-se, a văzut un copil intrând prin ușa celulei. Era cam la 12 ani, iar fața lui strălucea atât de mult încât a umplut tot locul de lumină. El purta o tunică de in, dar de la gât și piept până la picioare tunica era sfâșiată. Cu mâinile pe piept își strângea bucățile din tunică, acoperindu-și astfel goliciunea. În fața acestei vederi, cuprins de spaimă, Sfântul Petru a spus: *Doamne, cine Ți-a sfâșiat tunica?* El a răspuns: *Arie m-a sfâșiat în întregime. Dar fii atent, nu-l primi la comuniune!* Conform interpretărilor date acestei viziuni, care va fi reprezentată apoi și la Proscomidiar, tunica sfâșiată reprezintă învățătura Bisericii despre Fiul lui Dumnezeu respinsă de către Arie, motiv în plus pentru asocierea viziunii cu reprezentările iconografice ale Sinodului I Ecumenic (Walter, *L'iconographie des Conciles*, pp. 85, 90, 92, 100, 114, 246, 251-nota 47; Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, pp. 163, 176, nota 1; P. de Meester, „Il concilio di Nicea nella liturgia e nell'iconografia dell'Oriente cristiano”, în *Bulletino per la commemorazione del XVI centenario del concilio di Nicea*, Rome, 1925, pp. 128-132; vezi și L. von Matt, B. Schneider, *Histoire des conciles par l'image*, Paris, 1960).

¹¹⁹Expusă acolo puțin după anul 681 (Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, p. 144).

stantinopolului Serghie I, fiind expuși în centrul primelor cinci Sinoade Ecumenice¹²⁰.

Ca primă reacție la acest fapt, papa Constantin I (708-715) și poporul bine credincios din Roma au expus sub porticul bisericii *Sfântul Petru*, în 712, o scenă iconografică a primelor șase Sinoade Ecumenice¹²¹. Însă, printre rezultatele luptei de apărare a dreptei credințe a fost și faptul că se va consacra Sinodului al VI-lea Ecumenic o sărbătoare liturgică, iar mai târziu și Sinodului al VII-lea Ecumenic, prin analogie cât privește arta iconografică și cinstirea consacrată unui Sinod Ecumenic¹²². Odată cu triumful cultului icoanelor la Sinodul al VII-lea Ecumenic (787)¹²³, arta iconografică a celor șapte Sinoade Ecumenice se va răspândi tot mai mult în biserici¹²⁴, formându-se o tradiție consemnată de către Dionisie

¹²⁰ Împăratul a trecut numele patriarhului *Serghie I* al Constantinopolului (610-638) în *Diptice*, iar portretele acestui eretic și ale altor aderenți au fost expuse, din porunca lui, pretutindeni, în timp ce a pus să fie arse *Actele* Sinodului al VI-lea Ecumenic (Salaville, *La fête du concile de Nicée*, pp. 464-465; Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, p. 144; Γιαννοπούλου, Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις, p. 112). La Constantinopol, sunt din nou consemnate frescele celor șase Sinoade Ecumenice în palatul imperial, prin venirea la tron a lui Anastasie al II-lea (713-715). El a restabilit Ortodoxia, iar una dintre primele lui fapte a fost refacerea scenei iconografice a Sinodului al VI-lea Ecumenic. Aceste scene au rămas până în anul 764, când împăratul Constantin al V-lea Copronimul a pus să fie șterse și înlocuite cu un tablou de circ (o cavalcadă satanică și un vizitiu închinător la idoli). Conform *Vieții* Sfântului Ștefan cel Tânăr († 764), scenele iconografice ale celor șase Sinoade Ecumenice, expuse în mod public *din anii cei de demult*, reprezentau propovăduirea credinței ortodoxe, vezi PG 100, 1172 AB; Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, pp. 144, 146; Γιαννοπούλου, Αἱ χριστολογικαὶ ἀντιλήψεις, p. 112.

¹²¹ Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 465; Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, pp. 145-146. În aceeași perioadă, episcopul de Napoli Ștefan († 797) a împodobit biserica episcopală cu scene iconografice reprezentând primele șase Sinoade Ecumenice (Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 465; Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, p. 149).

¹²² Salaville, *La fête du concile de Nicée*, p. 465.

¹²³ Vezi B. Γιαννοπούλου, „Αἱ περὶ τέχνης ιδέαι τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου”, în *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 24 (1979-1980), pp. 609-629.

¹²⁴ Vezi Salaville, *L'iconographie des sept conciles œcuméniques*, pp. 151-174. De precizat că pe lângă scenele iconografice ale Sinoadelor Ecumenice sunt întâlnite și scene reprezentând sinoade locale. Spre exemplu, în biserica *Nașterii* din

din Furna la începutul secolului al XVIII-lea¹²⁵. De reținut faptul că începând cu secolele VIII-IX sunt consemnate în manuscrise și miniaturi în care apar reprezentate Sinoadele Ecumenice¹²⁶.

În România, se consideră că cel mai vechi ansamblu mănăstiresc ce include programul iconografic al Sinoadelor Ecumenice este cel al mănăstirii Cozia, acest program întâlnindu-se mai înainte și

Betleem, au fost realizate în 1169, sub domnia regelui Amaury I de Ierusalim (1162-1174), la porunca împăratului Manuel I Comnen (1143-1180), mozaicuri în naosul principal, redând cele șapte Sinoade Ecumenice și alte șase locale [Ancira (314), Antiohia (272), Sardica (347), Gangra (360), Laodiceea (sec. IV) și Cartagina (255)] încadrate de inscripții, rezumând învățătura formulată la aceste Sinoade și condamnarea marilor erezii. Toate acestea reprezentau în epocă și unitatea dintre greci și latini, adică dintre creștinii ortodocși din Orient și cei din Occident. Ca semn al acestei unități este și faptul că în inscripții se întâlnește limba greacă ca limbă de expunere a adevărilor de credință, cu o singură excepție, textul inscripției Sinodului al VII-lea Ecumenic, care este în limba latină. Această excepție arată tot unitatea Bisericii din acea epocă, pentru că prin folosirea limbii latine se arăta recunoașterea de către franci a Sinodului al VII-lea Ecumenic, mult contestat la curtea împăratului Carol cel Mare (768-814), vezi Salaville, *L'iconographie des sept conciles oecuméniques*, pp. 151-154; Walter, *L'iconographie des Conciles*, p. 75.

¹²⁵ Salaville, *L'iconographie des sept conciles oecuméniques*, pp. 150, 155.

¹²⁶ Vezi Salaville, *L'iconographie des sept conciles oecuméniques*, pp. 146-151; Walter, *L'iconographie des Conciles*, p. 26-73. Cât privește Sinodul I Ecumenic, de menționat că diferite sunt miniaturile din manuscrise față de scenele iconografice reprezentate pe pereții bisericilor. De pildă, într-o *Culegere de canoane* (*manuscrisul Vercell* al Bibliotecii capitulare, codul CLXV), datată din secolele VIII-IX, împăratul este reprezentat în partea stângă a miniaturii, șezând pe tron, cu următoarea inscripție la picioare: CONSTANTINUS (în unciale) imp (în minuscule și cu liniuță deasupra). Împăratul ține în mână stângă un rulou, iar pe cea dreaptă o are întinsă ca un gest de condamnare. În spatele lui sunt gărzile, cu lănci și scuturi. În partea dreaptă a miniaturii se află un cleric cu tonsură în manieră occidentală, având picioarele așezate pe un tetrapod mai sus decât cel al împăratului. El are în mâna dreaptă o pană, iar în cea stângă o carte. În spatele lui sunt mai mulți clerici, fără a se putea distinge dacă sunt așezați sau în picioare. În planul de jos, de-a dreapta și de-a stânga, personaje îmbrăcate în veșminte sunt ghemuite și aruncă niște cărți în foc. Deasupra focului este scris: HERETICI / ARRIANI / DAMNATI (în unciale pe trei rânduri). În partea de sus a miniaturii se citește textul: SINODUS NICENI UBI FUIT NUMERUS / SCM. PATR: CCCXVIII ET OMNES / SUBSCRIP / SERU / N / T (Walter, *L'iconographie des Conciles*, pp. 50-52, fig. 17; pentru alte miniaturi vezi Walter, *L'iconographie des Conciles*, p. 63)

la biserica *Sfântul Nicolae Domnesc* din Curtea de Argeș¹²⁷. Reprezentări ale acestui program iconografic se întâlnesc apoi și în alte biserici și mănăstiri: Popăuți, Bălinești, Moldovița, Arbore, Hârlău, Dobrovăț, Suceava, Părhăuți, Humor, Sucevița, Hlincea, Proboța și Neamț, precum și la biserica episcopală din Roman¹²⁸. De precizat că programul iconografic al Sfintelor Sinoade este reprezentat, de obicei, avându-se în vedere și recomandarea lui Dionisie din Furna, în pronaosul bisericilor (vezi, de pildă, bisericile mănăstirilor Humor, Sucevița etc.)¹²⁹, dar și în pridvoarele bisericilor, cum se întâlnește, de pildă, la biserica mănăstirii Hurezi¹³⁰.

Așadar, cultul Bisericii, prin slujbele consacrate Sinoadelor cărora Biserica le acordă caracterul de „Sfinte” și „Ecumenice”, dar și iconografia specifică fiecăruia, constituie forme de cinstire a Sfintelor Sinoade Ecumenice și a Sfinților Părinți participanți la ele, astfel încât credincioșii să conștientizeze funcția Sfintelor Sinoade Ecumenice în Biserică și lucrarea Sfinților Părinți pentru păstrarea *dreptei credințe* în fața ereziilor, a schismelor și a speculațiilor filosofice, de-a lungul veacurilor.

¹²⁷ Vezi *Arta creștină în România. 3. Secolul al XIV-lea*, studiu introductiv și prezentarea planșelor de Dr. Corina Popa, București, 1983, p. 96, planșa 34; Walter, *L'iconographie des Conciles*, pp. 78-79, 97.

¹²⁸ Vezi I. D. Ștefănescu, *L' évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIXe siècle*, Paris, 1928, planșa LXX, LXXXI; idem, *L' évolution de la peinture religieuse... Nouvelles recherches*, Paris, 1929, planșa 5, 1; 18; 21, 2; 46, 2; 50, 1; Virgil Vătășianu, *Pictura murală din nordul Moldovei*, București, 1974, p. 102; Ion Miclea, *Dulce Bucovină*, București, 1976, pp. 300, 309, 361; Walter, *L'iconographie des Conciles*, pp. 78-79, 96-103.

¹²⁹ Pentru referințe vezi nota de mai sus.

¹³⁰ Vezi Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi*, București, 2009, p. 279.

Evreii în România și Ortodoxia

Câteva considerații critice

Lect. univ. dr. habil. CIPRIAN IULIAN TOROCZKAI

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu*

Introducere

POPORUL ROMÂN SE DEFINEȘTE NU numai prin majoritatea sa bio-etno-culturală românească, dar și prin ceea ce această majoritate poate să asimileze de la alte popoare. Nicolae Iorga definea poporul român ca „popor sinteză”¹. Concepția lui etnică naționalistă² nu-l împiedica să recunoască contribuția complexă a triburilor migratoare, a naționalităților conlocuitoare și

¹ Nicolae Iorga, *Ce este Bizanțul*, Minerva, Colecția BPT, vol. 685, București, 1972, p. XIX și XXI. Teritoriile istorice românești s-au aflat sub influența culturală și religioasă a Bizanțului până în secolul al XII-lea, fiind marcate de gândirea politică a „Commonwealth”-ului ortodox bizantin, caracterizată de toleranță culturală, lingvistică și etnică. Astfel românii s-au păstrat ca insulă de latinitate ortodoxă într-o mare slavă. Împăratul Constantin Porfirogenetul (sec. al X-lea) formulase principiul de asimilare bizantin: „oricărei rase, care posedă obiceiuri și legi proprii, trebuie să i se îngăduie a-și păstra aceste caractere proprii”.

² Intelectualitatea interbelică a încercat să valorifice pozitiv naționalismul, afirmând că ar reprezenta doar vocea proprie a românilor în concertul universal al națiunilor. Nichifor Crainic recunoștea rolul hotărâtor al factorului etnic pur în structura statului român: „statul este forma dinamică de organizare a națiunii prin voința și puterea românilor sadea”; Nichifor Crainic, *Programul statului etnocratic*, în Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, Cugetarea, București, 1938, p. 283-284.

influențele etnice și culturale mai îndepărtate, care au plăsmuit sângele, limba și civilizația românească actuală³.

În secolul al XIX-lea a existat un curent ideologic care aspira la emanciparea națională prin educarea maselor, mișcare susținută de familiile nobiliare și de Biserica Ortodoxă. După istoricul român-evreu, Victor Neumann, termenul de „națiune” ar trebui să definească „o coeziune culturală și geografică”⁴ cu valoare juridică, un cadrul laic în care să se desfășoare liber inclusiv valorile religioase. David Miller menționează cinci caracteristici ale unei comunități naționale: credința în existența sa, identitatea istorică, proiectele comune, locul geografic și credința în caracterul distinctiv⁵. Comportamentele umane românești (din mediile urban și rural) nu se pot explica în afara seturilor de valori cultivate de familie, școală și credința religioasă.

Atmosfera culturală din România secolului al XIX-lea (prin ideile lui Mihai Eminescu și ale asociației culturale *Junimea*) a furnizat bazele ideologice pentru xenofobia și antisemitismul românești din prima jumătate a secolului al XX-lea. Popularea Moldovei cu un mare număr de evrei (peste 200 000) a generat o reacție de animozitate din partea majorității naționaliste românești, susținută de o parte a Bisericii Ortodoxe. „Antisemitismul este ... o pasiune împărtășită de politicienii din toate partidele, de Biserica Ortodoxă”, constata Leon Volovici la începutul secolului al XX-lea⁶.

După un secol, istoricii încă mai sunt fascinați de viziunea etno-națională a identității statale românești, așa cum observăm din exemplul istoricului american Keith Hitchins⁷. Vinovată este

³În 1908, istoricul era de părere că „neamul este o ființă organică, un fapt viu al lumii”, al cărei rost „este pur și simplu perfecțiunea propriei ființe în interesul civilizației universale” (vezi Peter F. Sugar, *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*, traducere de Radu Paraschivescu, Curtea Veche, București, 2002, p. 226).

⁴Victor Neumann, *Neam, popor sau națiune? Despre identitățile politice europene*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Curtea Veche, București, 2005, p. 123.

⁵B. Baertschi, „Farmecul secret al patriotismului” în volumul lui Bernard Baertschi și Kevin Mulligan (coord.), *Naționalismele*, traducere din lb. franceză Ion Doru Brana, Nemira, 2010, p. 75-76.

⁶Peter F. Sugar, *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*, traducere de Radu Paraschivescu, Curtea Veche, București, 2002, p. 232.

⁷Victor Neumann, *op. cit.*, p. 127 și 131.

dispunerea termenului „națiune” alături de conceptul de „stat”, astfel încât expresia „stat național” a devenit o expresie generală în secolele al XIX-lea și al XX-lea⁸. În România contemporană, aflată într-o stare de criză a identității naționale reale, există riscul de a idealiza și de a confunda națiunea cu statul român și limba română. În realitate, valoarea sintezei culturale și etnice românești este dată de capacitatea sa de asimilare, sinteză și flexibilitate.

Etnicul, naționalitatea, poporul sunt adesea definite în mod restrictiv. Pentru români, „neamul” se fundamentează pe identitatea rasială, astfel încât numai ei formează un neam, iar limba și confesiunea sunt factorii hermeneutici definitorii. Pe cale de consecință, celelalte elemente constitutive ale națiunii românești ar fi etnii și religii din afara neamului. În realitatea imaginarului românesc „*Neamul-Etnicitatea-Națiunea* sunt subsumate termenului *Rasă*”, scria Victor Neumann⁹. Exclusivismul religios, conform căruia credința ortodoxă ar fi numai românească, este o consecință a exclusivismului etnologic, clădit pe stereotipul originilor românești „pure”. Anumite simboluri naționale ca: tricolorul și stema țării, abordate pe bisericile ortodoxe sunt dovezi ale acestei traiectorii ideatice.

„Națiunea” este definită ca o mare comunitate umană, așezată pe același teritoriu, caracterizată prin continuitate istorică și unitate lingvistică, culturală, economică și care este suverană. Poporul evreu, în mod concret, nu corespunde în totalitate și în toate perioadele istorice acestei definiții, mai ales din cauza formării comunităților evreiești în diaspora, în afara teritoriului istoric al statului evreu. Astfel, unitatea teritorială nu mai este un criteriu național, iar influențele lingvistice (dialectul *idiș*) și culturale au adus modificări substanțiale națiunii evreiești.

Totuși, „națiunea” evreiască a continuat să existe, să se considere distinctă de celelalte neamuri și să fie identificată ca neasimilabilă de alte națiuni, atât la nivel de comunitate, cât și la nivel individual. Poate că prin acest mod de raportare al individului

⁸Murray N. Rothbard, „Națiuni prin consimțământ: descompunerea statului-națiune” în Bernard Baertschi, Kevin Mulligan (coord.), *Naționalisme*, traducere din lb. franceză Ion Doru Brana, Editura Nemira, București, 2010, p. 293.

⁹Victor Neumann, *op. cit.*, p. 137.

evreu la *celălalt*, la *străin*, în a cărei țară se stabilea, s-a constituit identitatea națională. Imaginea unui *alter* este adesea oglinda propriei identități, credea istoricul Alexandru Zub¹⁰. Acest *celălalt* este, într-o mare măsură, o proiecție de sine, construită în situații eterogene. Admirat, respins sau detestat, model ideal sau figură a marginalului, evreul și-a format o imagine despre sine.

Antisemitismul la români¹¹

Din punct de vedere teologic, creștinismul s-a născut din iudaism. Iisus era evreu „după trup”. Rugăciunile rostite în Sinagogă se regăsesc în bună parte și în Evangheliile, având ca sursă teo-poetică Psaltirea. Iisus nu a i-a respins pe evrei și nici evreii nu L-au respins ca Om.

Unii istorici evrei se străduiesc să identifice nașterea antisemitismului o dată cu apariția creștinismului¹². Cu toate acestea, în istoria îndelungată și violentă a antisemitismului susținut de Biserică, mai ales în Apus, se poate vorbi de un antisemitism¹³ precreștin, consemnat în Biblie, de un altul, specific antichității păgâne, generat de ciocnirea cu elenismul politeist și de lupta

¹⁰ Alexandru Zub (ed.), *Identitate/ alteritate în spațiul cultural românesc: cu ocazia celui de al XVIII-lea Congres Internațional de Științe Istorice, Montréal, 1995*, Culegere de studii, Iași, 1996, p. 162-171.

¹¹ A se vedea mai ales Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2012.

¹² Jules Isaac, *Geneza antisemitismului*, Traducere Țicu Goldstein, Prefață de Carol Iancu, Editura Hasefer, București, 2014. Autorul nuanțează ideile sale referitoare la originile antisemitismului: „Nu pretind nici că întreaga creștinătate, toți creștinii fără excepție, ar fi fost sau sunt în prezent infestați cu această ciumă, atât de răspândită și latent încrustată în profunzimile subconștientului..... Știu că numeroase alte elemente, economice și sociale, intră în joc, iar acestea, începând încă din Evul Mediu, devin uneori primordiale” (p. 16).

¹³ După definiția dată la sfârșitul sec. al XIX-lea de evreul german Wilhelm Marr, termenul „antisemitism” ar cuprinde, conform etimologiei, pe evrei și toate popoarele semite, inclusiv pe arabi, fapt ce ar modifica dimensiunile fenomenului și nuanțele lui. Termenul de „anti-iudaism” ar fi mai specific problematicei abordate; Gabriel Constantinescu, *Evreii în România (secolele XVI-XX)*, Editura Fronde, Alba-Iulia-Paris, 2000, p. 5-6.

împotriva ocupației politice și culturale romane. Sfânta Scriptură consemnează numeroase dovezi ale antisemitismului precreeștin, din care amintim: robia de patru secole a evreilor în Egipt și încercările de exterminare a evreilor (Ieș. 6, 5; 1, 15-21; 2, 23), robiile regelui Nabucodonosor și cele din vremea profetului Ieremia, însoțite de încercări de extincție prin asimilare totală (I Cronici 5, 22; I Ezdra 4, 1; 10, 7; Estera 1; Ieremia 13, 17; 24, 5). Ura împotriva poporului evreu poate fi și o pedeapsă îngăduită de Dumnezeu pentru depărtarea de El, o consecință pedagogică a păcatelor poporului: „Îmi voi întoarce fața împotriva voastră și veți cădea înaintea vrăjmașilor voștri; vor domni peste voi dușmanii voștri și veți fugi când nimeni nu vă va alunga” (Levitic 26, 17). Exterminarea poporului evreu reflectă, în interpretarea lui Elie Wiesel, pericolul autodistrugerii rasei umane în general. Cazul lui Cain și Abel este paradigma „primului genocid”. Popoarele sunt „frați”, care adesea se extermină reciproc. Atunci când pământul era prea strâmt pentru două persoane, istoria sumbră a păcatului se continuă pe trei planuri: confruntarea între om și Dumnezeu (Fac. 4, 3-6), între om și fratele său (Fac. 4, 8) și între om și conștiința sa (Fac. 4, 13-15). „Aventura lor este aventura primului genocid... Comportamentul lor nu ne e străin; fiecare impuls al lor prefigurează comportamentul nostru în așa-zisele situații extreme... Dumnezeu nu i-a pus aici la încercare, nici pe ucigaș, nici pe victimă: ei au acționat în mod liber... Chiar acesta e numele poveștii de față: frica”, scria Elie Wiesel¹⁴.

După perioada apostolică (sec. I-II), a urmat un eșec treptat în coexistența iudeo-creștină, până la separarea totală, consecință a conflictului dintre monoteismul mozaic și creștinismul bazat pe dogma Sfintei Treimi. Creștinii au acuzat constant pe evrei că L-au respins pe Iisus și că L-au omorât. Conducătorii creștini ai Bizanțului au amplificat lupta împotriva evreilor, luptă continuată după anul 379 de Biserica de stat bizantină și de Bisericile naționale ale Europei, care devin promotorii antisemitismului religios și ideologic. După primul mileniu creștin, antisemitismul cunoaște

¹⁴ Elie Wiesel, *Celebrare biblică. Portrete și legende*, traducere de Janina Ianoși, Editura Hasefer, București, 1998, p. 50-51.

episoade ample și tragice: cruciadele, inchiziția, pogromurile din Evul Mediu și Holocaustul din sec. al XX-lea.

Religia iudaică are o istorie milenară, structurată în etape istorice: perioada iudaismului monoteist biblic, iudaismul post-exilic, iudaismul rabinic și iudaismul modern, în interiorul căruia se disting trei curente religioase (ortodox, reformat și conservator). Biserica și Sinagoga au interacționat de două milenii, fie pozitiv, fie negativ, dar, cu toate că există numeroase controverse teologice, rădăcinile vetero-testamentare ale creștinismului nu pot fi negate. Ele se înrădăcinează în aceeași sursă biblică, în fondul antropologic comun (ideea de *Adam Kadmon*, omul primordial și universal), în misionarismul înțeles ca mărturie și în distincția Israel-neamuri¹⁵. Aspectul religios și cel politic s-au întrepătruns și condiționat în mod paradoxal în cazul relațiilor dintre Biserica Ortodoxă Română și Cultul Mozaic din România. În cercetarea sa, Jules Isaac trage concluzia că antisemitismul creștin nu reprezintă esența întregului antisemitism¹⁶. În general, în istorie creștinii au fost favorabili evreilor: intervențiile clerului, ajutorul mirenilor dat evreilor în timpul pogromurilor din Rusia și din timpul Holocaustului din al Doilea Război Mondial.

Hannah Arendt exprima o poziție nuanțată asupra antisemitismului, considerând că există două surse ale acestuia: ideologia (antisemitismul ideologic) și religia (antisemitismul religios)¹⁷. Mitul „poporului ales” nu are de fapt nici un fundament istoric,

¹⁵ Despre dialogul dintre creștinism și iudaism a se vedea: Arhid. asist. Visarion Bălțat, „Alte religii ale lumii. Situația religioasă a lumii contemporane”, în Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi (coord.), *Teologie, slujire, ecumenism. Înalt Prea Sfințitului Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1996, p. 339-347; Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, traducere Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 166-167. Despre distincția teologică dintre *Sephiroth* și *Shekinah* (esența și energiile divine, exprimate prin *departe* și *aproape*), vezi Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, Traducere Elena Drăgușin, Anastasia, București, 1999, p. 285-310

¹⁶ Jules Isaac, *Geneza antisemitismului*, traducere Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, p. 312.

¹⁷ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ediția a III-a, traducere din engleză de Ion Dur și Mircea Ivănescu, Humanitas, 2014, p. 16 și 20-21.

deoarece evreii au parcurs un drum spinos până la acceptarea monoteismului (I Samuel 27, 19)¹⁸. În general, miturile politice sunt creații foarte târzii, unele contemporane cu serviciile secrete actuale (sec. XIX-XX).

„Acolo unde își afirma prezența fie și numai un singur evreu, automat își făcea apariția și o *problemă evreiască*”, scria istoricul Gabriel Constantinescu¹⁹. Istoricul francez Bernerd Lazare atribuie antisemiților un discurs exacerbat, aproape patologic: „De îndată ce evreul intră într-o comunitate, el devine agent perturbator, acționând ca o cârțiță la distrugerea temeliiilor seculare pe care au fost clădite statele creștine. Astfel se explică decrepitudinea popoarelor, decadența și decăderea lor intelectuală și morală ... Prin prezența sa, evreul acționează ca un distrugător; el distruge, perturbă și provoacă reacțiuni din cele mai teribile. Introducerea evreului în mijlocul unei națiuni este funestă pentru acea națiune; acceptându-l pe evreu, națiunile mor... Evreul nu se mulțumește să descreștineze, el iudaizează; ... el nu numai că provoacă indiferența religioasă, dar le impune celor a căror credință a ruinat-o, concepția sa despre lume, despre morală și despre viață. El lucrează la opera sa seculară: distrugerea credinței creștine”²⁰.

Istoricul Gabriel Constantinescu este de părere că sursa antiindaismului românesc din secolul al XIX-lea este rezultatul unei dospiri de natură psihologică și economică, nu religioasă, promovând expresii ca: „prejudecăți atavice” și „protecționism național”²¹. Nu putem fi de acord cu toate opiniile formulate de el (ca de exemplu, perceperea imigrației evreiești ca „invazie”), dar cartea reprezintă o bună sursă de informare. Factorii principali ai antisemitismului românesc au fost, pe de o parte, izolarea intelectuală autoimpusă comunităților evreiești, conduse de rabini limitați intelectual, iar pe de altă parte, concurența economică dintre burghezia națio-

¹⁸ Roger Garaudy, *Miturile fondatoare ale politicii israeliene*, traducere din franceză de Alexandru Popescu, Fundația Fronde, Editura ALMA-TIP, Oradea, 1998, p. 28-29.

¹⁹ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ Bernard Lazare, *L'Antisémitisme – son histoire et ses causes*, Edition Léon Chailley, Paris, 1894, p. 87; la Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 11-12.

²¹ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 9-11 și 62.

nală în ascendență și monopolul economic evreiesc din comerț și industrie care au fost factorii principali ai atitudinii antisemite românești²². Trebuie luați în considerare și factorii psihologici ai antiiudaismului: slaba rezistență a românilor la pericolele care le amenință ființa națională, falsa concepție că străinii le sunt superiori (în cazul de față că evreii sunt indispensabili pentru dezvoltarea economică), xenofobia cultivată în mediul rural („veneticii sunt răi”) și anxietatea noilor orașeni cu privire la concurența de orice fel. Capitolele următoare cuprind exemple din istoria conviețuirii românilor și evreilor în spațiul carpato-danubiano-pontic suficiente pentru argumentarea antiiudaismului românesc.

Antisemitismul românesc nu este fundamental diferit de cel universal. Mergând în profunzime, vom constata că dimensiunea biologică, fundamentată biblic, rămâne sursa antiiudaismului. „Populația pământului poate fi împărțită între Israel și celelalte națiuni luate în bloc. Israel este poporul ales: dogmă capitală”, concluziona André Cohen²³.

Așezarea evreilor în spațiul geografic românesc (sec. XIV - XIX)

Istoria comunității evreiești din România se poate documenta începând cu secolul al XVI-lea. Autoritățile românești au permis, cu mici excepții, organizarea comunităților mozaice, au garantat libertatea religioasă, au recunoscut autoritatea tribunalelor rabinice și au susținut crearea unor instituții de învățământ proprii.

Relațiile dintre minoritatea evreiască și majoritatea românească interesează pe tot parcursul existenței poporului român ca „națiune”, adică de la începutul formării conștiinței naționale, care a coincis parțial cu formarea statelor feudale românești. În Țara Românească și în Moldova, evreii s-au așezat treptat, începând cu secolul al XIV-lea, îndeplinind funcții de intermediari pe lângă boierimea autohtonă: colectori de taxe, producția și comerțul cu băuturi spirtoase, arendași și pământ.

²² *ibidem*, p. 11.

²³ André Cohen, *Talmudul*, traducere C. Litman, Editura Hasefer, București, 1999, p. 116.

Documentele istorice consemnează pătrunderea și așezarea populației evreiești pe teritoriul Moldovei și al Țării Românești începând cu sec. al XVII-lea. Minoritatea evreiască imigrată la noi provenea din Imperiul Otoman, Spania și Portugalia și din Europa Centrală și se numeau „evrei sefarzi”. Majoritatea evreilor imigrați se numeau „evrei aschenazi” și vorbeau propriul dialect, *idiș*, de influență germană, asociat cu termeni slavi și ebraici. Ei vor prelua conducerea spirituală a evreilor din diaspora. Apariția lor în Moldova se leagă de revolta cazacilor zaporojeni din 1648. Izgoniți și persecutați în Regatul Polon, se refugiază în Moldova, dar vor simți și aici aceleași persecuții. În 1653, cu prilejul nunții lui Timuș Hmelnițki, fiul hatmanului polon cu Ruxandra, fiica domnitorului Vasile Lupu, cazacii veniți la Iași îi vor persecuta pe evrei, la fel ca în Polonia²⁴.

Până în anul 1775, când Imperiul otoman a cedat Bucovina Imperiului Austriac, prezența evreilor în Moldova și Țara Românească a fost doar în cazuri izolate. Odată cu provincia Austria primea și populația evreiască din ea. Actele oficiale consemnează că evreii se ocupau cu „cârciumăritul, cu vin, holercă și bere, având și velnițe, apoi cu arendarea de moșii”. Propunând deja „soluții problemei evreiești”, o comisie austriacă din 1781 arăta că „evreii de aici se hrănesc mai mult cu crciumile și dau prilej poporului să bea și să se strice; prin expulzarea lor ar fi hrana mai ieftină, bețiile s-ar mai opri, înșelătoria în negoțul cu mărfurile ar înceta, prețul arenzilor ar scădea și satele s-ar păstra”²⁵. Expulzații erau trimiși în Moldova. Aici au găsit un tratament pe care guvernatorul Bucovinei îl caracteriza astfel: „în nici o țară Evreul nu se bucură de atâtea privilegii și drepturi și nu plătește mai puțin”²⁶. În Iași ei se așază pe locurile de comerț ale Mitropoliei, blocând comerțul acesteia, iar în 1785 ajung să fie creditorii curții domnești. Prima mențiune a unui evreu în Moldova datează din 1779: „Widger, dascălul din Botoșani”²⁷.

²⁴ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 39.

²⁵ *ibidem*, p. 41.

²⁶ *ibidem*, p. 42-43.

²⁷ *ibidem*, p. 44.

După asediul Vienei (1683), Austria anexează Transilvania (1699) făcând din principatele române o zonă a conflictelor de interes și armate dintre cele trei mari puteri: Austria, Rusia și Turcia. Rusia și Austria constrâng Turcia să accepte înființarea de Consulate în Țara Românească și Moldova pentru a se supraveghea reciproc în privința aplicării normelor internaționale în materie de politică și comerț. Cu sprijinul Consulatelor pătrunde în Principate un mare număr de evrei, intrându-se într-o nouă fază a imigrației. Între 1789-1791, când Austria a ținut ocupată Moldova de vest, pătrund în țară evrei din Rusia și Prusia. În timpul ocupației rusești (1806-1812) pătrund în Moldova și în Țara Românească evrei comercianți, furnizori ai armatei, scutiți de taxe vamale. Ei sunt cei care introduc moda produselor de lux (bijuterii, haine, mobilă). În 1816, consulul austriac la Iași raporta domnitorului că 20 000 de evrei sunt în drum spre Moldova, alungați din Polonia de guvernul rus. Administrația fanariotă din Principate favoriza intrarea evreilor în țară, încredințați fiind că posedă bani și alte valori. După 1827, datorită regimului de recrutare impus de ruși în Basarabia, mulți evrei trec Prutul în Moldova²⁸. După reînnoirea legii recrutării din 1852, fiecare evreu recrutabil putea plăti un moldovean pentru a satisface serviciul militar în locul său. În 1784 și 1786 evreii sunt amintiți ca spioni în slujba agenților străini la Brașov și Cernăuți.

Categoria de mijloc a societății imigranților evrei acaparează treptat comerțul ambulant cu amănuntul (se ocupau cu „mistia, samsarlâcul, telali de haine vechi, chibrituri, sticle, pahare, ață, ace”²⁹), comerțul en-gross cu cereale și industria argintăriei, de care beneficia și Biserica Ortodoxă. Treptat, pătrund în activitatea breslelor, preluând meșteșugurile tradiționale și acționând ca intermediari, în special în comerțul dintre țările române și cele germane. Se pare că numărul familiilor de evrei nu depășea 2000 în Moldova, stabilite preponderent în orașe (Dorohoi, Fălțiceni, Botoșani) și câteva zeci în Țara Românească³⁰. În 1820, domnitorul

²⁸ *ibidem*, p. 48 și 60.

²⁹ *ibidem*, p. 49.

³⁰ R.W. Seton-Watson, *A History of the Roumanians from Roman Times to the Completion of Unity*, Archon Books, Cambridge, 1963, p. 348-349.

Mihail Șuțu, în Moldova și Ioan Caragea, în Țara Românească, conferă înlesniri evreilor, întemeind o clasă socială aparte, făcând „din evrei o națiune distinctă sub aspect juridic: modul particular în care își plătesc impozitele către stat. Ei achită în bloc contribuțiile lor”³¹.

Încheierea păcii de la Adrianopol (1829) aduce cu sine libertatea economică pentru Principate. Acestea pot întreține relații comerciale și în afara Imperiului Otoman. Se produce o veritabilă „gold rush” în Balcani, însoțită de sporirea numărului comunității evreiești, interesată de activități comerciale. În 1843, actele oficiale din Moldova constatau că din o mie de prăvălii din centrul orașului Iași, doar 15 mai aparțineau românilor³². Regulamentul Organic (1831, în Moldova și 1832, în Țara Românească), considerat „prima constituție” a românilor, „îi așază pe evrei între străinii pe care numai Adunarea Obștească îi putea împământenii”, clasificându-i ca națiune separată³³.

În timpul Revoluției din 1848 se proclama ideea iluministă a „libertății cultelor” și se cerea emanciparea izraeliților, atât prin declarația de principii formulată de M. Kogălniceanu în Moldova, cât și prin Procalmația de la Izlaz, redactată de Ioan Heliade Rădulescu, în Țara Românească. Emanciparea politică a evreilor începe odată cu Revoluția de la 1848 și devine efectivă în 1918, la edificarea statului național unitar român. Constituția din 1923 garantează drepturilor minorităților, conducând la unificarea comunităților evreiești din Vechiul Regat, sub denumirea de Federația Uniunilor de Comunități Evreiești (1928)³⁴.

După unirea Principatelor, Moldova și Țara Românească (1859), la motivația economică ce impulsiona comunitatea evreiască se adaugă un scop politic. Evreii vor fi interesați să câștige și drepturi civile: cetățenia română, reglementarea dreptului de proprietate, extinderea drepturilor electorale comunale sau centrale, dreptul la asociere și reprezentare politică. În proiectul de Constituție din

³¹ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 51.

³² *ibidem*, p. 52-53.

³³ *ibidem*, p. 54; vezi și R.W. Seton-Watson, *op. cit.*, p. 347.

³⁴ Șef rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, ediția aII-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 331-333 și 273-274.

iunie 1866, articolul 6 (devenit ulterior Articolul 7) se prevedea că „numai străinii de rit creștin pot dobândi împământarea”³⁵, excluzând, printre alții, comunitatea evreiască de la dreptul dobândirii cetățeniei și, implicit, al împrăștiării. Mentalitatea tradițională, conform căreia elementul constitutiv al națiunii este credința religioasă, era confirmată prin lege. Situația s-a menținut până la Congresul de la Berlin (1878), întrunire la care reprezentanții României luau parte doar ca observatori. Puterile semnate ale tratatului de pace impuneau României (prin articolul 44) ca „naționalii tuturor puterilor, comercianți sau alții, vor fi tratați în România, fără deosebire de religie, pe picior de perfectă egalitate”³⁶. Cu alte cuvinte, independența de stat a României (1877) era recunoscută doar în schimbul revizuirii Articolului 6 din Constituția din 1866, în sensul cerut la nivel internațional de comunitatea evreiască, printr-un lobby economic și politic susținut. „Alianța Israelită”, cu sediul la Paris a „mobilizat lumea financiară occidentală împotriva României, contribuind material la căderea guvernului Brătianu”³⁷ în anul 1869, articolul cu pricina fiind adoptat de urmașii săi politici în varianta impusă la Paris.

În 1858, prin Tratatul de pace de la Paris (precedent unirii Moldovei cu Țara Românească) era recunoscut numai românilor accesul la drepturile civile. Evreii au fost excluși de la avantajele de care se bucura populația indigenă, fiind considerați „străini”. Au urmat două decenii de antisemitism legiferat, concretizat prin abuzuri și privațiuni. Între 1858-1867 evreilor nu le era îngăduit să dețină funcții publice, să aibă domiciliu stabil la sate, să dețină terenuri și vii, să comercializeze alcool, să dețină hoteluri și cabarete sau să aibă servitori creștini. În perioada 1867-1877,

³⁵ Marile Puteri cereau, de fapt, României o „revoluție socială”, în care nu religia, ci un drept civil abstract să fie criteriul dobândirii cetățeniei; R.W. Seton-Watson, *op. cit.*, p. 347.

³⁶ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 70.

³⁷ R.W. Seton-Watson, *op. cit.*, p. 349-351. Comisia parlamentară observa rezistența la asimilare a comunității evreiești, declarând că „nu poate fi considerat evreu român și nici nu a fost considerat vreodată, cel care s-a născut în țară, dar nu a asimilat limba, obiceiurile și nici nu a intenționat să o facă”.

printr-o circulară a ministrului Ion Brătianu, evreii nu puteau fi arendași, erau expulzați de la sate, apoi condamnați ca vagabonzi. Acum au loc dese profanări de cimitire evreiești și incendieri de sinagogi. O contradicție constantă, specifică legislației românești a fost refuzarea drepturilor civile pentru etnicii evrei și obligația concomitentă de a satisface serviciul militar.

În mod oficial, persecuția împotriva evreilor a izbucnit odată cu nașterea statului român modern. După „mica unire” din 1859, „din punct de vedere ideologic, regatul s-a adaptat la poziția de nucleu al unui stat mai mare și cu mai multe minorități etnice recurgând la naționalismul integral și la un antisemitism clădit pe o mai veche tradiție antievreiască, alimentată după 1918 de insecuritatea adusă de extindere și de diluția etnică”³⁸. În anul 1899 numărul populației evreiești crescuse la 201 000 în Moldova și 68 000 în Țara Românească. Interesant a fost parcursul profesional al comunității evreiești: de la exploatarea agricolă elementară, meșteșuguri strict profilate, negoțul mărunț și arendare, la înlocuirea moșierilor români, la acapararea clasei de mijloc și a meseriilor liberale, până la cazuri excepționale de magnați și latifundiași³⁹. În ultimul deceniu al sec. al XIX-lea se promovează, ca reacție la prezența intelectuală academică evreiască masivă din orașele Regatului, o cultură a țărănimii române, glorificată excesiv și exploatată teoretic tendențios și insuficient⁴⁰.

Relația cu evreii în sec. al XX-lea: 1900 -1945. ***Ideea emigrării forțate***

Numărul populației evreiești din România crescuse constant în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, în urma imigrației dinspre Rusia și Imperiul Habsburgic, ajungând în anul 1912 să reprezinte 3,3% din populație (aproximativ 240 000 de persoane). Minoritatea evreiască, locuind preponderent la orașe (14,6% din populația urbană), era

³⁸ Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare (1918-1930)*, traducere din engleză de Vlad Russo, Humanitas, București, 1998, p. 226.

³⁹ R.W. Seton-Watson, *op. cit.*, p. 348.

⁴⁰ Irina Livezeanu, *op. cit.*, p. 246-247.

vizibilă mai ales în orașele Moldovei (32%)⁴¹. În timpul revoltelor țărănești din 1907, pornite din județul Botoșani, apoi răspândite în toată Moldova, au fost devastate întâi proprietățile arendașilor și moșierilor evrei. Ulterior, răscoala și-a pierdut caracterul antisemit, dobândind un caracter social-agrar, furia țăranilor canalizându-se împotriva moșierilor absenți și a boierilor români⁴².

Contribuția minorității evreiești în Primul Război Mondial și în realizarea întregirii României oscilează între recunoașterea unor din merite deosebite și contestarea atitudinilor pro-naționale. Rata totală de participare a populației la Primul Război Mondial a fost de aproximativ 15 %, reprezentând totalitatea bărbaților apti de război, între 18 și 45 de ani. Statisticile consemnează că pe 15 august 1916 (ziua intrării României în război) proporția de 15 % se aplica unei populații de 300 000 de evrei, fapt neadevărat, deoarece populația evreiască totală era, conform recensământului oficial din 1910, de 824 000 de evrei⁴³. Nu trebuie uitat că frica de recrutare a împins pe mulți evrei să fugă din Rusia și Polonia către Principatele Române. Au existat soldați și ofițeri de naționalitate evreiască cu un comportament ireproșabil, eroic, motiv pentru care au fost medaliați, dar Alianța Mondială Evreiască furnizează date îngrijorătoare cu privire la participarea generală a evreilor la Marele Război: din 32 000 de evrei mobilizați în august 1916, un număr de 26 000 (82 %) au fost acuzați de acte de trădare, au desertat la inamic sau au pactizat cu dușmanul în teritoriile ocupate⁴⁴.

La încheierea războiului, prin Decretul Lege nr. 3902 din 29 decembrie 1918, toți evreii născuți în țară, precum și toți cei care luaseră parte la una din campaniile militare din 1913 încoace, erau naturalizați din oficiu. Constituția din 1923, prin articolul 133, pare să sprijine emanciparea evreilor români, prin facilita-

⁴¹ Keith Hitchins, *Scurtă istorie a României*, traducere de Lucia Popovici, Polirom, Iași, 2015, p. 155.

⁴² R.W. Seton-Watson, *op. cit.*, p. 386.

⁴³ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 112 și 139.

⁴⁴ *ibidem*, p. 114, 118 și exemplul dezarmării detașamentului voluntarilor ardeleni în gara din Chișinău, cu sprijinul evreilor; p. 117, citat după Pantelimon Halipa și Anatolie Moraru, *Basarabia 1918 - Testament pentru urmași*, Editura Hyperion, Chișinău, 1991.

rea naturalizării, dar ridica tot atâtea dificultăți. „Evreii care la 2 august 1914 erau domiciliați în Vechiul Regat și care n-au avut supușenie străină sunt recunoscuți cetățeni români de plin drept și fără nici o formalitate”, se menționa în articolul Constituției⁴⁵. Uniunea Evreilor Români constata capcanele antisemite ale unui articol constituțional aparent naiv: includerea evreilor din Vechiul Regat și excluderea celor din teritoriile nou dobândite: Transilvania, Basarabia, Cadrilater; noțiunea de „domiciliu” în locul unei simple locuințe; dovada lipsei „supușeniei străine” imposibil de obținut din țările de proveniență ale imigranților evrei, iar cei care nu puteau face dovada domiciliului înainte de 2 august 1914, pierdeau dreptul la cetățenie, deși locuiau în Vechiul Regat și înainte de această dată.

În perioada interbelică numărul populației evreiești crește constant, ajungându-se la o proporție de un evreu la 17 români sau, după alte statistici, un evreu la 7 români, fiind cel mai ridicat raport al numărului de evrei la populația autohtonă din Europa. Statisticile din această perioadă sunt destul de diferite: recensământul din 1910 confirma prezența a 824 000 de evrei, recensământul din 1930 număra nu mai puțin de 750 000 de cetățeni de rit iudaic, iar în 1939 statistica lui Nicolae Popp făcută pentru „Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor” oferea cifra de 1, 98 milioane evrei, în timp ce numărătoarea paralelă a lui Hans Schuster din lucrarea *Die Judenfrage in Rumänien* (Leipzig, 1939) oferea cifra de 1,96 milioane. Repartizarea numerică a populației evreiești era net în favoarea lumii urbane din Basarabia și Moldova, cei mai puțini fiind în orașele Olteniei⁴⁶. Percepția românilor devine din ce în ce mai xenofobă, nu atât din cauza numărului mare al comunității evreiești, cât din pricina „funcției sociale”. Instinctul de conservare al majorității românești va răbufni în antisemitismul anilor 1918-1940.

Confuzia teoretică dintre mistică și politică, concretizată în doctrina Mișcării Legionare românești (1927-1941) a reprezentat o

⁴⁵ Carol Iancu, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare*, prefată de Pierre Guiral, postfață de Gérard Nahon, traducere Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2000, p. 90-91.

⁴⁶ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 138-148.

etapă istorică importantă în relația cu minoritatea evreiască. Mișcarea Legionară („Legiunea Arhanghelului Mihail”) și-a propus să instaureze un ideal religios național: „mântuirea neamului”, ghidându-se după un tipar ideologic și psihologic mesianic⁴⁷. „Legionarismul nu a reprezentat o angajare făcută dintr-un calcul politic, ci o adeziune pornită dintr-un act de credință. Iar atunci când s-a pus problema politicii, ea a fost rezolvată tot în termeni de credință”⁴⁸, scria istoricul Sorin Lavric. Cuvântul „Națiune” a fost fals înțeles de legionari, prin prisma apartenenței la valori exclusiv naturale: spațiu geografic, sânge și limbă.

Începutul ascensiunii politice a Mișcării Legionare a fost pregătit de guvernarea Goga-Cuza, după alegerile din 1937, când Partidul Național Liberal nu reușește să obțină majoritatea necesară guvernării. Regele Carol al II-lea încredințează Partidului Național-Creștin, condus de A.C. Cuza și de Octavian Goga, misiunea formării noului guvern. Țara va fi condusă de un partid naționalist, declarat antisemit. În scurta sa guvernare, Partidul Național-Creștin va lua măsuri antievreiești, a căror intensitate și frecvență au fost ulterior amplificate. De exemplu, în învățământ se vor admite în viitor doar profesori de etnie română la materiile naționale; în domeniul cultelor și artelor Cultul Mozaic va fi subvenționat ca și până atunci, comerțul cu obiecte bisericești rămâne neatins, evreii rămân membri ai organizațiilor profesionale și artistice; în domeniul finanțelor se interzice evreilor să mai vândă băuturi spirtoase; în agricultură, comerț, industrie, justiție apărare națională și lucrări publice Guvernul Goga-Cuza nu ia nicio măsură antievreiască⁴⁹. După 42 de zile de guvernare, în data de 10 februarie 1938, la presiunea organizațiilor evreiești internaționale, regele demite guvernul și instaurează „dictatura regală”. Se instaurează un „guvern consultativ”, alcătuit din miniștri fără portofoliu, condus de

⁴⁷ Sorin Lavric, *Noica și Mișcarea Legionară*, ediția a doua revăzută, Humanitas, București, 2008, p. 7.

⁴⁸ *ibidem*, p. 6-7.

⁴⁹ J. Alexandru, S. Stanciu, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, *Martiriul evreilor din România: 1940-1944. Documente și mărturii*, cuvânt înainte de Dr. Moses Rosen, Editura Hasefer, București, 1991, capitolul I.

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea⁵⁰. În zilele următoare este abrogată Constituția din 1923, sunt interzise toate partidele politice și se proclamă o nouă Constituție prin care regele primea puteri dictatoriale⁵¹. Legislația antisemită a guvernului Goga-Cuza revizua dreptul la cetățenie al evreilor⁵², naționaliza proprietățile și bunurile evreilor care aveau legătură cu statul și prevedea instrumentele, comisiile de naționalizare, antievreiești. Din cauza guvernării scurte, măsurile antievreiești fie nu pot fi aplicate integral, fie cad în desuetudine.

În același an, noul guvern ia o serie de măsuri brutale împotriva Mișcării Legionare. Corneliu Zelea Codreanu este condamnat pentru „crimă de răzvrătire” la zece ani de muncă silnică, câteva luni mai târziu va fi executat împreună cu 13 fruntași legionari. Reacțiile Mișcării Legionare vor fi pe măsură, iar asasinatelor vor continua pe parcursul anului 1939. În acest timp, pe scena politică internațională se pregăteau evenimentele ce vor duce la izbucnirea celui de al Doilea Război Mondial⁵³.

Prin ultimatumul din 26 iunie 1940, Uniunea Sovietică răpește României Basarabia, Bucovina de Nord și Ținutul Herța. În acest context, la presiunea internă românească, regele Carol al II-lea îl numește prim-ministru pe Ion Gigurtu, care va alcătui un guvern de dreapta, cu membri legionari. Prin Decretul Lege nr. 2650⁵⁴, din 9 august 1940 intră în vigoare reglementări antievreiești: segregarea evreilor pe trei categorii (evreii rezidenți români, evreii care dobândiseră cetățenia până în 1916 și participaseră la campaniile militare și evreii din provinciile anexate și noii emigranți),

⁵⁰În presa occidentală era zugrăvit un tablou sumbru al situației din România, în care se consemna că ierarhia Bisericii Ortodoxe Române „susținea viguros antisemitismul”; Robert Etienne, „Rasismul în România” în *Temps présent* din 7 ianuarie 1938, citat de Carol Iancu, *op. cit.*, p. 260.

⁵¹Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 155 și 160.

⁵²Carol Iancu, *op. cit.*, p. 256-259.

⁵³Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁴Fundamentul Decretului Lege era conceptul tribal că doar românii descendenți din daci sunt autentici. La baza spiritului neamului stă sângele său: „o comunitate spirituală și organică așezată pe legea sângelui din care izvorăște o ierarhie a drepturilor politice” (***, *Monitorul Oficial*, Partea I, nr. 183 din 9 august 1940, p. 4 082.).

restricții ale drepturilor civile (evreii nu pot ocupa funcții publice locale sau centrale, nu pot fi comercianți deținători de monopol, nu pot fi avocați, notari, tutori, militari de carieră) și restricții în dobândirea dreptului de proprietate. Evident că evreii sunt de mai multe feluri, scria istoricul Alex Mihai Stoenescu. Chiar dacă nu dețineau un stat politic, „Eretz Israel” exista în conștiința fiecărui evreu și în cea colectivă, a întregii comunități. Faptul că o mare parte a diasporei iudaice a dăinuit în România era doar „o formă a supraviețuirii biologice”. Deprinderea limbii localnicilor, supunerea civică, învățarea culturii făceau parte din supraviețuirea poporului ales⁵⁵, supraviețuire ce a cunoscut două mari curente: sionist (lupta pentru crearea unui stat evreu în Palestina, ca nou centru spiritual, cu un nou tip de evreu și de societate) și diasporic (ce implica lupta pentru supraviețuirea fizică și conservarea culturii iudaice, variantă susținută substanțial de Marile Puteri)⁵⁶.

Ministrul Justiției, Ion Gruia, rezuma într-un discurs principiul exclusivismului național: „România este țara numai a românilor”⁵⁷. Câteva decenii mai târziu, președintele Nicolae Ceaușescu va proclama cu aceleași cuvinte ideile naționalismului-comunist.

Aplicarea măsurilor antievreiești va fi devansată de tăvălugul evenimentelor istorice, pentru că trei săptămâni mai târziu (30 august) Ardealul de Nord și Cadrilaterul sunt rupte din trupul țării prin Arbitrajul de la Viena. Evenimentele se precipită: populația se revoltă împotriva regelui; acesta numește prim-ministru pe generalul Ion Antonescu, iar acesta cere regelui să abdice în favoarea fiului său Mihai I (6 septembrie). Partidele Liberal și Național-Țărănesc refuză să participe la noul guvern, iar generalul Antonescu se vede constrâns să-i cheme pe legionari la guvernare. La 14 septembrie 1940, România se proclamă „Stat Național-Legionar”, fapt ce va influența puternic raporturile cu minoritatea evreiască. Generalul Ion Antonescu a încercat și, parțial, chiar a reușit să tragă o linie de demarcație precisă între esența naționalismului românesc și național-socialismului german. Istoricul Gabriel

⁵⁵ Alex Mihai Stoenescu, *Armata, Mareșalul și evreii. Cazurile Dorohoi, București, Iași, Odessa*, Editura RAO, București, 1998, p. 177.

⁵⁶ *ibidem*, p. 178-179.

⁵⁷ Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 166.

Constantinescu credea că „lupta dusă de Garda de Fier (de mai apoi) împotriva iudaismului era o luptă națională și religioasă și nu o luptă întemeiată pe rasism, ca în Germania”⁵⁸. Rabinul-Şef al vremii, Alexandru Şafran, sublinia, într-o predică comemorativă a victimelor evreieşti ale rebeliunii legionare din ianuarie 1941, că poporul evreu îndeplineşte rolul de conştiinţă a umanităţii, atât prin ideea echivalenţei dintre o singură viaţă umană cu lumea întreagă, cât şi prin „destinul său, destin neconţinut închinat muceniciei”⁵⁹. Referindu-se la predica din 22 septembrie 1941, scriitorul Mihail Sebastian observa vocaţia emoţională şi profetică a rabinului Şafran, în ciuda criticilor stilistice care i se puteau aduce. „Roş Haşana. Am trecut dimineaţa pe la Templu. L-am ascultat pe Şafran, care tocmai îşi termina predica. Stupid, pretenţios, eseistic, gazetăreşte, fără adâncime, fără seriozitate, fără patimă. Dar lumea plângea - şi eu însumi aveam lacrimi în ochi”, nota M. Sebastian în *Jurnal*⁶⁰. Cercetătorii Holocaustului evreiesc din România consideră că au fost peste 100 000 de evrei morţi în timpul celui de al Doilea Război Mondial⁶¹. „În anii dictaturii legionare,

⁵⁸ *ibidem*, p. 171.

⁵⁹ Dr. Alexandru Şafran, „După pogromul de la Bucureşti. 7 Adar – ziua morţii şi naşterii lui Moise” în *Şafran printre nemuritori*, volum realizat de Manase Radnev, Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002, p. 94-95.

⁶⁰ Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefaţă şi note de Leon Volovici, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 389.

⁶¹ Se pare că numărul morţilor directe, cauzate de ordinul mareşalului Antonescu, a fost exagerat de propaganda iudaică. Mareşalul nu a dat curs pretenţiilor Germaniei de exterminare fizică directă a evreilor. Deportările ordonate de el în Transnistria erau justificate ca reacţie la pactizarea populaţiei evreieşti din Basarabia cu trupele sovietice în timpul retragerii din 1940. El explica astfel, într-o scrisoare din 19 octombrie 1941 către dr. W. Filderman, şeful comunităţii evreieşti de atunci din România: „Vă gândiţi, v-aţi gândit ce s-a petrecut în sufletele noastre anul trecut, la evacuarea Basarabiei, şi ce se petrece astăzi, când zi cu zi şi ceas cu ceas, plătim cu mărînimie şi cu sânge... ura cu care coreligionarii Dvs. din Basarabia ne-au tratat la retragerea din Basarabia, cum ne-au primit la reîntoarcere şi ne-au tratat de la Nistru până la Odessa şi pe meleagurile Mării de Azov? ... Sunt acte de ură, împinsă până la nebunie, pe care evreii Dvs. au afişat-o împotriva poporului nostru tolerant şi ospitalier, dar astăzi demn şi conştient de drepturile lui...” (în Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, *Martiriul evreilor din România 1940-1944*.

argumentul suprem asupra reprimării și deportării evreilor, din anii 1940-1944, a fost atitudinea antiromânească,... prilejuită de retragerea armatelor române și pătrunderea pe teritoriul românesc a trupelor sovietice în baza Pactului Ribbentrop-Molotov”⁶² scriau doi istorici români. Holocaustul românesc s-a făcut „fără camere de gazare” și a cunoscut cel mai mare număr de victime în Transnistria⁶³.

Românizarea din Basarabia și Transnistria s-a făcut haotic, ceea ce a provocat rezistența și mânia comunității evreiești, vizate de naționalizare⁶⁴. Campania armatei române împotriva Rusiei, 1940-1942, a fost privită și ca o campanie împotriva evreilor. Aportul militar românesc la invadarea Rusiei a fost hotărâtor până la porțile Stalingradului. Succesul de pe front a determinat administrația românească, nou-instalată în Basarabia și Transnistria⁶⁵,

Documente și mărturii, Editura Hasefer, București, 1991 citat de Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 174-175).

⁶² Ion Moise, Titus Zăgorean, *Martiri sub steaua lui David. O carte despre Holocaustul din România și Transilvania de nord-vest*, Editura Charmides, Bistrița, p. 42-43. Cifra de 275 000 de evrei morți în Holocaustul românesc trebuie că include și pe evreii trimiși în lagărele de exterminare naziste în timpul ocupării nordului Transilvaniei și Bucovinei de către maghiari, după Dictatul de la Viena din 1940 (*ibidem*, p. 137).

⁶³ Carol Iancu, *op. cit.*, p. 33; vezi și Jean Ancel, *Transnistria*, vol. III, postfață de Jean Ancel, notă asupra ediției de Doina Uricariu, Editura Atlas, București, 1998, p. 152-158, despre rolul Bisericii Ortodoxe Române în „românizarea” Transnistriei, p. 208-251.

⁶⁴ Dennis Deletant, *Aliatul uitat al lui Hitler. Ion Antonescu și regimul său 1940-1944*, traducere din engleză de Delia Răzdolescu, Humanitas, București, 2008, p. 118-120. Între lunile octombrie-decembrie 1940 au fost naționalizate, pe rând, proprietățile funciare rurale, patrimoniul forestier și vapoarele deținute de evrei. În martie 1941 erau expropriate și proprietățile funciare urbane.

⁶⁵ Teritoriile aflate pe malul răsăritean al Nistrului nu au făcut parte inițial din teritoriul național românesc, cu toate că au fost locuite încă din vechime de o numeroasă populație românească. Sudul Transnistriei s-a aflat în Evul Mediu în componența Hanatului Hoardei de Aur, apoi a Crimeei și a Imperiului otoman. În sec. al XVI-lea în zona dintre triburile tătare și Polonia s-a format societatea militară a cazacilor. În rândurile lor s-au aflat și numeroși români, unii devenind chiar conducători celebri (ca Ioan Nicoară Potcoavă). În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cazacii au format un stat autonom (hatmanat) cucerit un secol mai târziu de otomani. Armatele rusești au încercat să se apropie tot mai mult de Dunăre și de Strâmțori. În sec. al XVIII-lea sudul Transnistriei

să-și permită abuzuri și comiterea de crime împotriva populației evreiești. Istoricul Paul Johnson condamnă cu severitate politica românească în teritoriile din est, realizând un portret monstruos al armatei române. Cifrele demografice ale Holocaustului din Basarabia și Transnistria pot fi însă ușor contestate. „Românii, cu deosebire militarii români ajunși dincolo de Prut și Nistru, nu s-au dovedit mai buni decât austriecii; chiar mai răi în anumite privințe. În România antebelică trăiau 757 000 evrei. Guvernul român l-a urmat pe Hitler, numai până în 1942, pas cu pas în politica sa anti-evreiască, cu mult mai puțină eficiență, dar mult mai îndârjit... În Basarabia și Ucraina au omorât 200 000 evrei. Evreii erau îngrămădiți în camioane pentru vite, fără mâncare sau apă și erau mutați dintr-un loc în altul, fără vreo destinație anume... Trupele române, care conlucrau cu Einsatzgruppe D în sudul Rusiei, i-au revoltat până și pe germani prin cruzimea lor și din pricina faptului că nu îngropau cadavrele. Pe 23 octombrie 1941, românii au comis un masacru general în rândul evreilor din Odessa, după ce o mină le-a distrus cartierul general al armatei. A doua zi au mârnat cu forța grupuri mari de evrei în patru depozite uriașe, i-au stropit cu benzină și le-au dat foc; între 20-30 000 de evrei au murit arși de vii. Cu acordul german, au tăiat provincia

(Edisanul) a fost integrat în provincia Novorossiia. Românii reprezentau 49,08% din populație. Pe atunci a început construcția orașului Tiraspol, pe locul satului moldovenesc Sucleia. După împărțirea Poloniei, nordul Transnistriei a fost alipit (1793) la Rusia (alcătuiind provincia Podolia). A urmat un amplu plan de colonizare cu populație românească, dar și germană, franceză, bulgară, sârbă. Numeroși români au luat parte la ridicarea orașului Odessa. Numărul românilor de la est de Nistru a crescut continuu. În 1900 trăiau la răsărit de Bug (nu în Transnistria) aproximativ 187.000 români. După primul război mondial, guvernul sovietic a creat, la 12 octombrie 1924, Republica Autonomă Sovietică Socialistă Moldovenească, în cadrul RSS Ucrainiene, capitala fiind la Balta, iar după 1928 la Tiraspol, cu granița vestică pe Nistru. Recensământul din anul 1926 arată că 30,13% erau moldoveni, 48,49% ucraineni, 8,54% ruși, 8,48% evrei, 1,87% germani, 0,85% bulgari. Deși ocupată de armatele române, Transnistria nu a fost anexată României (așa cum a propus Germania), ci s-a aflat sub administrație românească vremelnică; vezi L. P. Marcu, *Populația autohtonă în cadrul pașalâcurilor și raialelor turcești*, în „Istoria Dreptului românesc”, vol. I, București, 1980, p. 322-323 și Ion Constantin, *Basarabia sub ocupație sovietică de la Stalin la Gorbaciov*, Editura „Fiat Lux”, București, 1994, p. 62.

Transnistria din teritoriul Ucrainei, aceasta fiind contribuția lor la soluția finală. Au creat astfel o zonă de exterminare unde au fost uciși 217 757 evrei (aproximativ 130 000 din Rusia, 87 757 din România), românii înșiși ucigând 138 957 de evrei. După Germania și Austria, românii au fost, în Transilvania și Ucraina, cei mai mari ucigași de evrei”, scria Paul Johnson⁶⁶. Amplitudinea violențelor din Transnistria și Basarabia apare consemnată și în *Jurnalul* lui Mihail Sebastian: „Vicky ... îmi povestește că un prieten al ei, ofițer, reîntors din Transnistria, e îngrozit de ce a văzut acolo. – Aveau ordin să împuște pe toți evreii, dar lui așa i-a fost de milă, așa de mult l-a îngrozit măcelul, încât, având să execute o sută de evrei, a ordonat soldaților să-i împuște imediat, fără să-i chinuiască.” Scrisoarea mareșalului Ion Antonescu, publicată pe 26 octombrie, încerca să justifice reacția armatei române ca „răsplată la crimele și atrocitățile comise de evrei în Basarabia și Bucovina, la Odesa și în Ucraina”⁶⁷. De fapt, scrisoarea era un act de provocare socială împotriva comunității evreiești.

„Soluția finală” în problema evreilor era privită diferit de Hitler și de Antonescu. Cel din urmă a refuzat trimiterea evreilor în „lagărele morții” din Polonia și a suspendat devreme deportările în Transnistria⁶⁸.

Regimul mareșalului Antonescu a încercat să mențină emigrarea în Palestina ca soluție viabilă la „problema evreiască”. Din documente reiese că, între 1940-1942, guvernele României nu au avut o atitudine constantă în ceea ce privește emigrarea evreilor, uneori acceptând, alteori refuzând emigrarea sau tranzitul acestora pe teritoriul ei⁶⁹. Caracterul complicat și mercantil al emigrării în viitorul Israel s-a regăsit și în politica ulterioară a regimului național-comunist al lui Nicolae Ceaușescu. Diaspora

⁶⁶ Paul Johnson, *O istorie a evreilor*, traducere de Irina Horea, Editura Hasefer, București, 1999, p. 391-392.

⁶⁷ Mihail Sebastian, *op. cit.*, p. 408-409.

⁶⁸ Dennis Deletant, *op. cit.*, p. 221 ș.u.

⁶⁹ Federația Comunităților Evreiești din România, Centrul pentru Studiul Evreilor din România, *Evreii din România între anii 1940-1944, vol. III, 1940-1942: Perioada unei mari restriști*, partea a II-a, cuvânt înainte : acad. prof. dr. Nicolae Cajal, Editura Hasefer, București, 1997, p. 377-380.

evreiască era împărțită în problema emigrării, evreii occidentali, în special cei americani și englezi, fiind antisemiți. „Evreii din răsăritul Europei n-au fost niciodată considerați aici ca elemente a căror emigrare trebuie încurajată. S-a făcut și se face o deosebire marcantă între evreii din Occidentul europei și cei din Polonia, Rusia și România... Când e vorba de fapte, simpatia americană pentru evrei operează numai până la un punct”, se consemna în documentele oficiale⁷⁰. Argumentele pro-emigrare ale regimului Antonescu erau: „rezolvarea problemei evreiești din România prin îndepărtarea elementului considerat alogen și neintegrabil; ... preluarea proprietăților evreiești prin acte economice, iar nu prin decizii politice; onorarea promisiunilor făcute liderilor evrei în schimbul unui demers favorabil României; ... scoaterea evreilor din raza de acțiune a politicii germane, cu dublu scop: salvarea propriu-zisă de la deportare sau execuție și reducerea presiunilor germane asupra lui Antonescu”⁷¹.

Între românii care au contribuit la salvarea comunității evreiești este amintit și Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan. Ținând cont de starea de ruină care pusese stăpânire pe ținutul Basarabiei în anul de ocupație sovietică, armata română și Patriarhia Ortodoxă Română au inițiat un program de misiune ortodoxă. În luna septembrie 1941 misiunea ortodoxă ardeleană, condusă de mitropolitul Nicolae Bălan, a întocmit un plan de acțiune meticulos. Grupuri de preoți urmau să activeze într-o regiune determinată, sub îndrumarea lui directă. Se adresau îndemnuri pentru refacerea și redeschiderea bisericilor, care erau dotate cu cărți liturgice. În fiecare sat avea să se întemeieze câte o bibliotecă sătească, dotată cu cărți dăruite de ASTRA, prin misionarii ardeleni⁷². În acest timp mitropolitul transilvănean și-a adus o contribuție decisivă pentru salvarea evreilor ardeleni și oprirea deportării acestora în lagărele din Transnistria.

⁷⁰***, *Emigrarea populației evreiești din România în anii 1940-1944*, Culegere de documente din Arhiva Ministerului Afacerilor Externe al României, Editura Silex, București, 1993, p. 90.

⁷¹Alex Mihai Stoenescu, *op. cit.*, p. 198.

⁷²În revista *Biserica Ortodoxă Română*, anul LIX, 1941, p. 606.

În 1940, România se afla pe locul al treilea în Europa ca număr de cetățeni evrei (aproape un milion de persoane). După ocuparea Basarabiei și Bucovinei de nord (cu aproximativ 300 000 evrei) și a nordului Transilvaniei (cu alți 150 000 evrei) au rămas sub administrație românească mai puțin de o jumătate de milion de evrei. Prin legislația antievreiască a regelui Carol II aproape toți evreii au fost lipsiți de cetățenia română. Un caz deosebit l-au constituit evreii din Basarabia, învinuiți de autoritățile românești, după realipirea provinciei în vara anului 1941, de colaboraționism cu ocupanții sovietici, motiv pentru care mareșalul Antonescu a hotărât deportarea tuturor evreilor din Basarabia și Bucovina de nord în lagăre special înființate în Transnistria.

În octombrie 1941 s-a dispus evacuarea, din ordinul lui Antonescu, a peste 100 000 de evrei din Bucovina de nord și Basarabia, în două păduri din preajma Bugului. În vara anului 1942, autoritățile germane au cerut guvernării Antonescu să-i deporteze inclusiv pe evreii din sudul Ardealului și din Banat. Acțiunea de deportare urma să se desfășoare în jurul datei de 10 septembrie 1942. Rabinul-Șef Alexandru Șafran, în numele *Consiliului Clandestin „Sfatul evreiesc”*, a încercat mai multe demersuri pe la autorități și persoane influente⁷³. Intervențiile lui fiind lipsite de succes, conducătorii comunității evreiești au încercat un demers disperat, adresându-se mitropolitului Bălan, considerat „antisemit notoriu”. Mai mult, printr-un trimis confidențial Șafran i-a cerut mitropolitului să se întâlnească la București, nu la Sibiu unde funcționa un sediu al Gestapo-ului⁷⁴.

⁷³ La sfârșitul anului 1941, a fost dizolvată *Comunitatea ortodoxă evreiască* și s-a înființat, la începutul anului 1942, din ordinul Guvernului român, *Centrala evreilor din România*, condusă de Nandor Ghingold, supravegheată de consilierul ministerial Lecca. În paralel funcționa *Consiliul clandestin evreiesc*, condus de rabinul Alexandru Șafran. Pentru mai multe amănunte, a se vedea volumul memorialistic al lui A. Șafran, *Un tăciune smuls flăcărilor. Comunitatea evreiască din România 1939-1947*, Editura Hasefer, București, 1996.

⁷⁴ „Și iată că minunea s-a produs... Același om care se arătase întotdeauna distant față de mine în Senat, ... a răspuns Șef Rabinului că îl va întâlni la București, la domiciliul uneia din rudele sale, generalul Văitoianu, fost prim-ministru... Ușile care păreau atât de ermetic închise începeau să se deschidă, un miracol era pe cale să se înlăptuiască... La începutul discuției noastre, Mitropolitul mi

„Era în 1942 ... Vagoanele pentru deportarea evreilor în lagărele de exterminare din Polonia fuseseră deja pregătite. Programul prevedea a se începe cu evreii din sudul Ardealului și, apoi, cu cei din Vechiul Regat. ... El era cunoscut nu ca un prieten al evreilor, ci, dimpotrivă, și ca un prieten personal al mareșalului Antonescu. ... În fața atitudinii mele aprige și poate chiar agresive, dânsul s-a decis să intervină în favoarea evreilor la mareșalul Antonescu. Mi-a comunicat în aceeași zi rezultatul impresionant, care, în fond a salvat viața evreilor din sudul Transilvaniei: ei nu au mai fost deportați”, își amintea Rabinul-Șef Alexandru Șafran⁷⁵.

s-a părut la fel de rece ca de obicei. I-am descris situația extrem de critică în care se aflau evreii din sudul Transilvaniei, a căror deportare în Polonia nu mai era decât o chestiune de ore. A păstrat o figură nepăsătoare. Atunci am ridicat tonul, aproape că i-am strigat faptul că după moartea noastră ne vom regăsi în fața Judecătorului Suprem și că atunci îi voi reaminti de moartea a zeci de mii de evrei, acești nevinovați de care era răspunzător fiindcă trăiau în eparhia sa. Surprins, fără îndoială, de violența cuvintelor mele, a părut deodată tulburat. S-a ridicat și a început să străbată camera în lung și-n lat. S-a așternut o tăcere grea. Brusc, Mitropolitul s-a așezat din nou și m-a privit cu o intensitate crescândă. Fața lui părea mai blândă. A ridicat receptorul telefonului care se afla lângă el și a chemat biroul mareșalului Antonescu, spunând că vrea să fie primit de urgență. Însuși mareșalul a venit la aparat și l-a invitat, chiar în aceeași zi la dejun. Văzând în ce măsură întreaga sa atitudine s-a schimbat, am insistat povestindu-i mitropolitului un episod înfricoșător pe care mi l-a relatat Iuliu Maniu însuși: în urmă cu câteva zile, trecând pe strada Sfântul Ioan Nou, a auzit strigăte sfâșietoare ce veneau dintr-un imobil. S-a oprit ca să întrebe ce se întâmplă și i s-a răspuns că era vorba de niște evrei închiși acolo pentru a fi deportați în Transnistria. Maniu, acest om atât de dur, a fost emoționat și a încercat să obțină anularea ordinului, dar în zadar. *Dumneavoastră, am spus eu Mitropolitului, Dumneavoastră ați putea face ceva pentru acești nenorociți*. Trebuia făcut acum apel la Mihai Antonescu. A doua minune: Bălan a telefonat și i-a cerut primului ministru să se ocupe de această problemă. Iar evreii de pe strada Sfântul Ioan Nou nu au mai fost deportați... Ora dejunului se apropia. Mitropolitul se pregătea să răspundă invitației mareșalului. L-am condus în curte până la automobilul său. Pleca. ... Odată instalat în automobil, mi-a întins mâna, m-a privit drept în ochi și mi-a șoptit să nu uit această zi. ... La orele 3, a sunat telefonul. O voce gravă și sigură de sine s-a făcut auzită. Era Mitropolitul Bălan. Vroia să-mi spună că a obținut de la mareșalul Antonescu anularea ordinului de deportare a evreilor din sudul Transilvaniei”; *ibidem*, p. 98-100.

⁷⁵ Dr. Alexandru Șafran, „Toleranță și responsabilitate”, în Șafran printre nemuritori, volum realizat de Manase Radnev, Țicu Goldstein, Editura Hasefer,

Mareșalul Ion Antonescu a devenit în timp un personaj istoric comun și o controversă prodigioasă. Pe de o parte, este considerat vinovat de moartea oamenilor nevinovați, pe de altă parte, „coautor al salvării comunității evreiești din România”⁷⁶. Antisemitismul său era unul primitiv, considerându-i pe evrei o populație străină, imigrată ilegal, care a ocupat ilegal comerțul, apoi au cerut drepturi civile și politice, apelând la șantajul Marilor Puteri, mai ales în momentul realizării Marii Uniri din 1918. Cu toate acestea, arată prof. dr. Israel Gutman, „planurile naziste de a-i deporta pe evreii din România în lagărele de exterminare din Polonia au întâmpinat o opoziție energetică din partea poporului român și a autorităților românești, inclusiv a guvernului și a dictatorului Ion Antonescu ... refuzul lor de a-i preda pe evrei a crescut cu timpul și această rezistență este factorul care a salvat majoritatea evreilor români de soluția finală de concepție nazistă. Mi se pare că aceasta nu a fost doar consecința unor poziții oportuniste și a schimbărilor de pe front, ci, în mare măsură și, în parte, în mod decisiv, rezultatul deosebirilor de poziții și concepții care existau între Germania nazistă și România de sub dictatura lui Antonescu în privința evreilor”⁷⁷. Istoricul Oliver Lustig, evreu-român supraviețuitor al Holocaustului, cita din istoricul Jean Ancel: „Dacă considerăm Stalingradul ca eveniment hotărâtor în istoria celui de-al doilea război mondial, moment care marchează începutul sfârșitului dominației naziste în Europa, atunci refuzul guvernului român de a-și preda evreii poate fi considerat ca unul din marile acte de rezistență din Europa, într-un moment când Germania se afla în culmea puterii sale”⁷⁸. Mareșalul Ion Antonescu îi spunea dr. Wilhelm Filderman: „Am garantat prin declarațiile făcute, viață și libertate evreilor autohtoni. Trebuie să mă țin de cuvânt”⁷⁹. În

București, 2002, p. 301.

⁷⁶ Alex Mihai Stoenescu, *op. cit.*, p. 496.

⁷⁷ Dr. Israel Gutman, „Situația evreilor din România pe fondul Europei cucerite de nașiști”, în *Anale de istorie*, nr. 6/ 1984, p. 88.

⁷⁸ Dr. Oliver Lustig, „Denaturări și falsificări care jignesc și profanează memoria victimelor terorii hortiste”, în *Magazin istoric*, nr. 4/ 1987, p. 79-80.

⁷⁹ Ion Moise, Titus Zăgrean, *op. cit.*, p. 47.

ciuda părții sale de vinovăție⁸⁰, regimul antonescian are meritul de a fi salvat comunitatea evreiască în anii 1940-1945. Începând cu 1944 crește numărul celor care emigrează în Palestina, fie legal fie pe alte căi. Condițiile istorice (iminenta cădere a nazismului, „relaxarea” politicii generalului Ion Antonescu față de evrei, acțiunile organizațiilor evreiești internaționale) permit acum reîntoarcerea spre „căminul național evreiesc”⁸¹.

Evenimentul din 23 august 1944 va schimba esențial raporturile dintre români și evrei, prin introducerea unei noi dimensiuni politice: comunismul. Evreii vor participa activ la procesul de comunizare a României. Înainte de această dată propagaseră ideile comuniste prin cele trei mari cotidiane deținute de patroni evrei, *Adevărul*, *Dimineața* și *Lupta*, ca reacție umanitaristă la fascismul legionar și antonescian. Dacă până atunci nu fuseseră decât „socialiști de salon”, după 23 august au trecut pe frontul „luptei de clasă”. Experiența Războiului Civil din Spania (1936-1939) oferise militanților evrei motivația repetării conflictului cu Biserica creștină și cu naționaliștii. De fapt, militanții comuniști evrei greșeau întâi față de credința lor, față de cea ortodoxă și față de neamul românesc, în raport cu care își păstrasera identitatea și în sânul cărora prosperaseră. În timpul regimului comunist majoritatea evreilor vor fi epurați din sistem, stârnind un divorț ideologic între iudaism și comunism, cu urmări în conflictul „războiului rece”. Comunismul, lipsit de internaționalismul alimentat de spiritul iudaic, va reveni la temele naționaliste, atât în U.R.S.S., cât și în

⁸⁰ În cazul poporului român, antisemitismul „atavic”, strâns legat de xenofobia ancestrală, poate fi considerat responsabil de „mici” pogromuri religioase și de conștiință, care, din fericire, nu au culminat cu deportările directe la Auschwitz. „Împreună am ajuns la concluzia că Auschwitz-ul reprezintă urmarea a numeroase Auschwitz-uri rezultate din contradicția în care s-a aflat Europa creștină: a iubit Evreul, dar i-a urât pe evrei; a venerat Biblia evreiască, dar i-a batjocorit conținutul”, scria Rabinul-Şef Alexandru Şafran: Dr. Alexandru Şafran, „Premisele unei regăsiri ecumenice”, în Şafran printre nemuritori, volum realizat de Manase Radnev, Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2002, p. 255.

⁸¹ David Schlomo, *Generații de iudaisme și sionisme: Dorohoi, Săveni, Darabani, Herța, Mihăileni, Rădăuți-Prut*, vol. II, Israel, 1993, p. 288.

România sub numele de „național-comunism”⁸². În consecință, nici evreii nu își vor mai găsi locul în societatea românească, emigrarea devenind o soluție firească.

Istoricul Radu Ioanid a consemnat numeroase etape legate de mișcarea de emigrare a evreilor spre Țara Sfântă⁸³. În perioada interbelică, evreii s-au bucurat de numeroase drepturi, spre deosebire de epocile anterioare. După 1918 ei primesc cetățenia română din oficiu și li se garantează drepturi egale cu românii. În deceniul al patrulea al sec. al XX-lea guvernele naționalist-legionare emit o legislație antisemită care a însemnat restrângerea drepturilor evreilor. Autorul scrie că evreii au continuat să-și dorească să emigreze în Israel în perioada comunistă și surprinde rolul important jucat de Rabinul-Șef Moses Rosen în emigrarea și continuitatea comunității evreiești rămase în România.

Intelectualii evrei din perioada interbelică și-au adus o importantă contribuție la definirea identității și problematicii evreiești. Mentalitatea evreiască a oscilat permanent între prejudecăți și

⁸² Alexandr Soljenițin, *Arhipelagul Gulag*, vol. 1-3, traducere Nicolae Iliescu, Editura Univers, București, 2012. Ideile naționaliste de la baza Rusiei contemporane și le-a exprimat fără echivoc în *Căderea Imperiului Comunist sau cum să reîntemeiem Rusia*, traducere Natalia Cantemir, Editura Rampa și Ecranul, București, 1991. Despre relația evreilor cu rușii vezi: Alexandr Soljenițin, *Două secole împreună, vol 3 - Evreii și rușii înainte de Revoluție 1795-1917*, Editura Univers, 2009. În limba română au apărut numeroase cărți despre Holocaustul din Europa și din țară, atât cu privire la comunitatea evreiască, cât și românească: Alain Besançon, *Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism și unicitatea Shoah-ului*, Traducere din franceză de Mona Antohi, Humanitas, București, 1998; Timothy Garton Ash, *Foloasele prigoanei. Eseuri despre destinul Europei Centrale și de Est; Lanterna magică*, Traducere de Catrinel Pleșu și Corina Popescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997; Ion Ioanid, *Închisoarea noastră cea de toate zilele*, vol. 1-3, Humanitas, București, 2013; Michelle Kelso (editor), *Tragedia romilor deportați în Transnistria, 1942-1945*, Editura Polirom, Iași, 2009; Radu Ioanid, *International Commission on the Holocaust in Romania - Final Report*, Editura Polirom, Iași, 2005.

⁸³ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea evreilor. Istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*, prefață de Paul Shapiro, Polirom, Iași, 2015; Victor Neumann, „Evreii în anii regimului communist”, în vol. Nicolae Cajal, Harry Kuller (coord.), *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, București, Editura Hasefer, 2004, p. 174- 180.

realitate, depărtându-se în timp de înțelegerea normală a „realității evreiești”.

Termenul de „evreu” este un produs al epocii moderne, care se naște începând cu sec. al XV-lea, în Renaștere și își atinge apogeul în sec. al XIX-lea, prin mișcarea sionistă. La distrugerea Ierusalimului (70 d. Hr.) numărul total al evreilor era de patru milioane și jumătate. La sfârșitul Evului Mediu, abia dacă mai erau un milion și jumătate⁸⁴. La începutul sec. al XX-lea numărul lor ajunsese la zece milioane și jumătate, iar în 1935 la șaisprezece milioane.

Ce este un evreu? Este o realitate. Identitatea evreiască a preocupat mintea acestui popor de la începuturile sale, dar o gândire social-filosofică s-a născut abia la sfârșitul Evului Mediu. Nimeni dintre evrei, indiferent de calitatea sa morală, intelectuală sau de abjurarea iudaismului nu este mai puțin evreu. „Noi nu am încetat să fim”, scria Nicolae Steinhardt, adică nu s-au depărtat de religia lor: „sunt evrei cei care n-au făcut nimic ca să se desprindă de iudaism”. Tot el se contrazice, admitând sângele ca supremă legătură cu evreitatea: „doar evreii sunt evrei...Pot să existe categorii, dar nu grade. Astfel, evreul filantrop nu e mai evreu decât un altul. ... Cu toate că există răi evrei, ei rămân totuși evrei. Căci nu există jumătăți sau sferturi de evrei”⁸⁵.

N. Steinhardt încearcă să demonteze legende evreiești referitoare la „caracterul evreiesc”: „legenda evreilor solidari”, a „evreului hiperinteligent și prost crescut”, a „evreului bogat”, a „evreului tragic și secret”, a „evreului ființă excepțională”. Astfel de tipare construiesc un edificiu eminamente fals, un „talmeș-balmeș”, în care combinația dintre „gustul abstracțiunii și al analizei, nevroza, mistica revoluționară, gustul afacerilor, individualismul și simțul exagerat al familiei, spiritul mesianic și lipsa de idealism” poartă

⁸⁴ Arthur Rupp, *Les Juifs dans le monde moderne*, Ed. Payot, Paris, 1934, p. 28, 77. Disoluția civilizației europene în Evul Mediu a afectat demografic poporul evreu, făcându-l pe N. Steinhardt să spună că: „Evreii n-au trăit Evul Mediu: l-au suferit” (N. Steinhardt, op.cit., p. 72).

⁸⁵ N. Steinhardt, Em. Neumann, *Eseuri despre iudaism*, traducere din franceză, Cronologie N. Steinhardt și indice de nume de Viorica Nișcov, prefață de Toader Paleologu, Humanitas, București, 2006, p. 69-73.

numele de „evreu”⁸⁶. Realitatea evreului este una a omului normal, crede el. Mai mult, persecuția definește această realitate. Antisemitismul caracterizează pe evreu. „Trebuie numiți antisemiți cei care, evrei sau creștini, cred și afirmă că există o *problemă evreiască* și îi caută *soluția*”, scria N. Steinhardt⁸⁷. Pe lângă antisemitismul de stat, social sau istoric, pe lângă boicotul împotriva evreilor, inegalitatea civilă, politică sau sancțiunile economice aplicate evreilor există un „antisemitism monden”⁸⁸, al „clubmeni”-lor, al snobilor care conduc lumea afacerilor, a științei și a sindicatelor. Antisemitismul cultural este cel mai periculos, crede N. Steinhardt.

În cazul Germaniei naziste, Steinhardt crede că a fost dintotdeauna antisemită, că nu există o Germanie dinainte de Hitler și una din timpul lui. Antisemitismul se leagă de Germania, nu de liderii ei. Termenul preluat de el de la André Suarès este „boșofilie”, o barbarie culturală. Acesta scria că „a-i numi barbari nu este suficient. Ar trebui prinsă noua imagine a barbariei, al cărei nume este *Kultur*. Iat-o: cap pătrat cu ochelari; bruta cu brevete... *Barbarul are cap de german, este boșul*... Barbar e prea scurt și nu merge destul de departe. Barbaria teutonilor nu e obișnuită: e un miracol de forță și știință. Huni, vandali nu sunt decât injurii. Boș e un cuvânt admirabil: descrie și dă formă”⁸⁹.

Relația cu evreii în comunism (1945-1989)

De la început trebuie spus că, după al Doilea Război Mondial, evreii nu s-au temut de comunism, privindu-l ca pe singura forță capabilă de a opri nazismul. Ocuparea României de Armata Roșie

⁸⁶ *ibidem*, p. 86.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 89.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 90-91. Câteva pagini mai departe, N. Steinhardt blama gustul exagerat pentru lamentație al evreilor, atașat unui enorm complex de inferioritate și maniei persecuției. Atitudinea plângărească atrage de fapt antisemitismul, crede autorul: „Ne merge atât de bine încât e cazul să devenim bocitoarele de profesie ale universului? Toți cei pe care-i plângem bine ne-o plătesc”(N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 149), amintind de începutul pogromurilor din Polonia, Rusia și Germania interbelică.

⁸⁹ André Suarès, *Commentaires sur la guerre des Boches: Noue et eux*, Ed. Emile-Paul frères, p. 44-47.

a pus capăt plecării trenurilor morții în lagărele de exterminare, în special în nordul Transilvaniei⁹⁰ și Bucovinei, ocupate de germani. Bineînțeles că regimul comunist era impus cu forța, eliminând opoziția armată și intelectuală, alcătuită din elitele lumii interbelice. Nu poate fi contestată participarea evreilor la Revoluția din 1917 și în edificarea timpurie Uniunii Sovietice, dar au fost considerați ulterior responsabili pentru greșelile de guvernare ale comuniștilor sau pentru calamitățile naturale sau antropologice din anii '50-'60⁹¹.

Istoria postbelică a evreilor din România este „unul dintre cele mai paradoxale amestecuri de toleranță și represiune”⁹². Momentul 1945 va marca nu doar sfârșitul celui de Al Doilea Război Mondial, ci și identificarea României cu „un pol religios evreiesc primordial”⁹³. Supraviețuirea miraculoasă a comunității evreiești din

⁹⁰ Culpabilizarea românilor creștini, acuzați de genocid, a continuat și după Al Doilea Război Mondial, cu aceleași generalizări cu care argumentau naționalii români atitudinea antisemită. „Am început predica cu aceste cuvinte biblice: Îmi caut frații. Am venit la Cluj să-mi caut frații care nu mai sunt. Unde sunt evreii acestei comunități, altădată numeroasă? Nu-i văd. Nu-i găsesc. Voi, neevreii, sunteți răspunzători de frații mei, de dispariția lor, căci trebuia să-i protejați. Potrivit legii biblice – legea acestei Biblii, căreia îi acordați atâta valoare, cu atâta ipocrizie, voi, creștinii...”, rostea Dr. Alexandru Șafran, „Îmi caut frații. Predică rostită la Cluj, în anul 1945, în locul unde erau deportați evreii în timpul ocupației horthy-ste a Ardealului de Nord” în Șafran printre nemuritori, volum realizat de Manase Radnev, Ticu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2002, p. 103.

⁹¹ Istoricul american de origine evreiască, Solomon Grayzel, scria că „Deși Uniunea Sovietică a continuat să se mândrească cu faptul de a fi declarat antisemitismul ilegal, ... în timpul ultimilor ani ai vieții lui Stalin, el s-a arătat tot mai intolerant față de evrei și cultura evreiască. ... În 1948 practic toți scriitorii evreii au fost arestați și deportați în Siberia. ... Moartea lui Stalin, în martie 1953, eclipsarea personalității lui și execuția lui Lavrenti Beria, au pus capăt campaniei împotriva evreilor. Unii dintre scriitorii deportați s-au reîntors din exilul siberian; ici și colo câte unui teatru în idiș i s-a permis să existe. Dar o presă în idiș demnă de acest nume nu a mai existat, școlile cu predare în idiș au rămas închise” (Solomon Grayzel, *A history of the contemporary Jews from 1900 to the Present*, Atheneum, New York, 1977, p.154).

⁹² Bernard Wasserstein, *Dispariția diasporei. Evreii din Europa începând cu 1945*, traducere de Cristina Lucan, Polirom, Iași, 2000, p. 163.

⁹³ Alex Mihai Stoenescu, *op. cit.*, p. 180.

România a fost un caz unic⁹⁴ și s-a datorat atât spiritului tolerant și generos al românilor, în general, cât și refuzului generalului Ion Antonescu de a-i trimite pe evrei în lagărele de exterminare naziste. Fostul Rabin Șef Alexandru Șafran, își amintea: „În cursul acestui an – 1945 – am înțeles treptat faptul că comunitatea din România devenea de acum înaintea centrul spiritual evreiesc al continentului. După lichidarea celor din Polonia și Ungaria, cei 370 000 de evrei români, supraviețuitori, constituiau cea mai mare vatră de viață spirituală și religioasă din Europa. Și aceasta o spun nu fiindcă nu apreciam pe cele din Franța sau Anglia, dar în România se menținuse o tradiție profundă – ieșivot, o viață hasidică, școli evreiești – mult mai importantă decât oriunde în altă parte ... Între timp, am avut posibilitatea să reunesc la București, în anul 1945, un mare congres rabinic”⁹⁵.

Mișcarea Sionistă reprezintă curentul de emancipare a evreilor prin revenirea lor în patria mamă, inclusiv opera politico-militară de reînființare a Statului Israel și repopularea lui în defavoarea diasporei. Evreii români au jucat un rol important în edificarea statului Israel. Sionismul, religios sau socialist, a fost condamnat de statul comunist, care, la ordinul Moscovei, a arestat și condamnat frunțașii antisioniști români. Sunt consemnate două „vânători” anti-sioniste: între 1947-1948 și între 1950-1953⁹⁶. Românii au urmat îndeaproape modelul sovietic⁹⁷, scoțând în afara legii organizația *The American Jewish Joint Distribution Committee* (1949) și epurând treptat structurile administrative, militare, de securitate și profesionale de etnicii evrei.

⁹⁴ Dr. Alexandru Șafran, „Toleranță și responsabilitate”, în Șafran printre nemuritori, volum realizat de Manase Radnev, Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2002, p. 299 și 305. Fostul rabin-șef recunoștea că „ceea ce constituie un aspect special, excepțional, al Holocaustului în România, este faptul că evreii n-au fost deportați în lagărele de exterminare din Polonia”.

⁹⁵ Alexandru Șafran, *Un tăciune smuls flăcărilor*, p. 169.

⁹⁶ Cornel-Dan Niculae, *Războiul nevăzut al evreilor sioniști cu românii*, Editura Carpathia Rex, București, 2011, p. 199-202; Cristina Păiușan-Nuică, *Relațiile româno-israeliene 1948-1978*, Editura Universitară, București, 2008, p. 80-84.

⁹⁷ Stalin declara în 1952 că „fiecare evreu este un naționalist și un agent al serviciilor secrete americane” (Radu Ioanid, *op. cit.*, p. 48.)

Comitetul Central al Partidului Comunist Român declara în 1948 că sionismul este „un complot al burgheziei evreiești naționaliste de a-i izola pe muncitorii evrei de muncitorii din celelalte comunități etnice”⁹⁸.

După 1948 propaganda sionistă construită în apusul Europei și în America de Nord a început să dea roade. Era începutul politicii coloniale sioniste. Odată cu înființarea statului Israel era necesară colonizarea lui, motiv pentru care „acest rasism al sionismului politic nu se va exercita doar în detrimentul evreilor din lumea întreagă, ci mai cu seamă împotriva poporului palestinian... Sionismul politic a adus singura soluție ce decurgea din programul său colonialist: realizarea unei colonii prin alungarea palestinienilor și stimularea emigrației evreiești”⁹⁹. Rasismul evreiesc rezultă din dorința atavică de recucerire a teritoriului încredințat de Dumnezeu lui Avraam și cucerit inițial de la canaaneni, prin excluderea popoarelor deja rezidente.

Sistemul comunist a fost mai tolerant față de comunitatea evreiască, în comparație cu cel naționalist interbelic, oferind, pe de o parte, drepturi egale evreilor cu ceilalți cetățeni (dreptul de a studia la toate nivelele în școlile și universitățile naționale, dreptul de a obține un loc de muncă, chiar de nivel superior), dar, pe de altă parte, epurând elitele economice și culturale evreiești din structurile societății. Alternativa emigrării în Israel a devenit singura posibilitate de emancipare în anii 1945-1953, cu toate dificultățile și impedimentele pe care le presupunea¹⁰⁰.

Începând cu 1946 liderii comuniști au devenit interesați să susțină facțiunile evreiești care sprijineau efortul de emigrare. În același timp, *Alya Beth Mossad* dorea să câștige pe liderii comuniști de partea emigrării evreilor. Folosind mii de vize egiptene, pe 7 mai 1946, pleacă din portul Constanța spre Palestina prima navă cu emigranți, *Max Nordau*, cu peste 1700 de pasageri evrei.

⁹⁸ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 292.

⁹⁹ Roger Garaudy, *Afacerea Israel*, traducere de Cristian Popescu, Editura Samizdat, p. 77.

¹⁰⁰ Carol Bines, *Din istoria emigrărilor în Israel*, Editura Hasefer, București, 1998, p. 86; Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă*, Polirom, București, 2004, p. 89.

În anul următor, *alyah* („fuga”) s-a organizat prin Iugoslavia și Ungaria, contra cost. Organizația *Joint* și altele subvenționau transportul, cazarea, vizele și paza emigranților la plecarea sau tranzitul pe teritoriul românesc. „Autoritățile române aveau motive întemeiate să-i lase să plece în număr atât de mare... Apartamentele pe care urmau să le lase în urmă erau pentru români, la fel de importante ca aerul... sumele astronomice care urmau să fie plătite... urmau să mărească rezervele valutare ale României”, consemna Radu Ioanid¹⁰¹. La 30 decembrie 1947 regele Mihai I va fi forțat să abdice, iar „cortina de fier” va cădea peste țară.

După 1974 a sporit substanțial sprijinul american pentru colonizarea Israelului¹⁰², prin instituții supranaționale ca „Organizația sionistă mondială” și „Agenția evreiască” și legi favorabile de promovare a căsătoriilor mixte. Emigrarea evreilor s-a desfășurat continuu în perioada comunistă, cunoscând perioade și ritmuri diferite, dictate de relația politică dintre statul Israel și România. Între 1948 și 1951 au emigrat peste 100 000 de evrei. Până în 1977 comunitatea evreiască se redusese la 25 000 de membri, iar în 1992 număra abia 9000 de membri.

Cunoașterea regimului comunist românesc și a relațiilor cultivate de România cu statul Israel (după 1948) și comunitatea evreiască din România (din 1946) este condiționată de apariția treptată, după 1989, a unor colecții de documente istorice, care aparțineau sferei politice și domeniilor economic, spiritual sau diplomatic. Pentru început, vom face un rezumat al succesiunii principalelor momente oficiale ale relațiilor interne și externe cu comunitatea evreiască.

În primul an după instalarea guvernului pro-sovietic, condus de Dr. Petru Groza, minoritățile naționale se reorganizează. La 27 ianuarie 1946 are loc primul congres al Uniunii Evreilor Liberi. Pe 2 decembrie același an, toate formațiunile politice ale minorităților (armeni, maghiari, greci, bulgari, evrei) declară că „se angajează să acționeze alături de poporul român pentru refacerea

¹⁰¹ Radu Ioanid (editor), *op. cit.*, p. 43-44.

¹⁰² Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 78-79 și 82-83.

și dezvoltarea țării”. În data de 11 iunie 1948, Guvernul României recunoaște statul Israel și stabilește relații diplomatice cu el, relații care vor evolua, la nivel de ambasadă, în 1969. Oricum, România va avea meritul de a fi a cincea țară (după U.R.S.S., S.U.A., Anglia și Franța) care își stabilea o misiune diplomatică în Israel. Realizarea unui „pod diplomatic”, pe care să circule mărfuri, oameni, idei și sentimente între cele două țări a cunoscut o perioadă de recul după începutul promițător. În martie 1949, ministrul de externe al Israelului reproșa României încetineala cu care acorda vize de ieșire din țară evreilor¹⁰³.

Între 4 și 7 mai 1969 are loc prima vizită a unui premier israelian, Golda Meir, la București. Îmbunătățirea relațiilor cu Statul Palestina și apropierea de Occident a președintelui Nicolae Ceaușescu vor duce la răcirea relațiilor cu statul Israel și cultivarea unei politici convenționale. Astfel, în data de 1 august 1980, Consiliul de Stat și Ministerul Afacerilor Externe au dat publicității declarația către țările participante la Conferința general-europeană de la Helsinki „cu privire la hotărârea Parlamentului israelian de a proclama Ierusalimul drept capitală a statului israelian”. România condamna hotărârea „unilaterală, arbitrară și contrară dreptului internațional” a Israelului și avertiza asupra consecințelor belicoase ale schimbării statutului orașului Ierusalim¹⁰⁴.

Imperativul plecării evreilor din România postbelică a fost formulat de David Ben Gurion: „Evreimea trebuie să plece din România, în orice condițiuni, fie chiar și pe o coajă de nucă, și

¹⁰³ Cristina Păiușan-Nuică, *op. cit.*, p. 128-130; vezi și Daniela Bleoancă, N. Al. Nicolescu, Cristina Păușan, Dumitru Preda, *România-Israel. 50 de ani de relații diplomatice*, vol. I, 1948-1969, Coordonator serie: Dumitru, Preda. Cuvânt înainte V. Boștinăru și Avraham Millo, cu o postfață de Valeriu Georgescu, Editura Sylvi, București, 2000; Mihnea Dobrinu, Dorin Dobrinu, Armand Goșu (Eds), (Comisia prezidențială pentru analiza dictaturii comuniste din România), *Istoria comunismului din România. Documente. Perioada Gheorghiu – Dej (1945-1965)*, Editura Humanitas, București, 2009.

¹⁰⁴ Cristina Păiușan, Narcis Dorin Ion, Mihai Retegan, *Regimul comunist din România. O cronologie politică (1945-1989)*, Editura Tritonic, București, 2002, p. 20, 32, 49, 146, 166, 256-257.

misiunea este să nu mai rămână nici un evreu în țară”¹⁰⁵. Începând cu vara anului 1946 și până în decembrie 1947 fenomenul fugii în masă (*alyah* sau *briha* = erb. „fugă”) a fost haotic. Fiecare era pe cont propriu, deși conducătorii evrei, prin Mossad, încercau să țină deschise puncte ilegale de trecere a frontierei la Satu Mare, Oradea și Arad. Despre această perioadă circulă „povești” despre cumpărarea evreilor, fapt neadevărat (Teșu Solomovici), deoarece Securitatea românească nu atinsese nivelul de organizare de peste două decenii. Era vorba cel mult de aranjamente economice. „Pentru stabilirea adevărului, vreau să relatez că deși relațiile cu șefii guvernului român nu erau bazate pe mită, am făcut donații destul de importante Partidului Comunist Român”¹⁰⁶, declara Moshe Averbuch-Agami, unul dintre organizatorii „Fugii”. Conducătorii comuniști ai României nu erau antisemiți, dar nici nu îi agreau. De exemplu, în guvernul dr. Petru Groza nu era inclus nici un evreu.

În 1948, trimisul guvernului provizoriu israelian la București, semnase cu Ana Pauker¹⁰⁷ un acord pentru emigrarea a 5000 de evrei lunar, înțelegere neonorată din cauza schimbării politice externe a U.R.S.S.-ului față de Israel. România a pierdut, prin „Fuga” evreilor o bună parte din elita sa intelectuală. Profesorul Liviu Rotman arată că în spațiul românesc antisemitismul era un fenomen întâlnit frecvent. Puterea comunistă din România a încercat să îi manipuleze și să-i asimileze pe evrei, fără să încerce înțelegerea credinței, culturii și mentalității lor. În studiul său dedi-

¹⁰⁵ Teșu Solomovici, *România Judaică. O istorie neconvențională a evreilor din România. 2000 de ani de existență continuă*, vol. II (de la 23 august 1944 până în prezent), Editura Teșu, București, 2001, p. 33.

¹⁰⁶ *ibidem*, p. 35. O parte dintre organizațiile evreiești au cunoscut o „metamorfoză” ciudată după 23 august 1944, începând să-și „descopere” rădăcinile socialiste și ridice în slavă „socialismul biblic” și „dreptatea socială a profeților”. Comitetul Democrat Evreiesc rămâne cel mai bun exemplu de slugărnice comunistă a evreilor fanatici, fiind unul dintre motivele pentru care emigrarea evreilor s-a desfășurat greu la început (vezi declarațiile lui Moșe Sne în România; în *ibidem*, p. 37).

¹⁰⁷ Despre implicarea evreilor în nomenclatura comunistă și despre originile evreiești ale Anei Pauker vezi: Marius Mircu, *Dosar Ana Pauker*, prezenta ediție este alcătuită de Mihai Stoian cu consimțământul autorului, Editura Gutenberg – Casa cărții, București, 1991, p. 11-15.

cat comunității evreiești din Alba-Iulia între 1940-1950, profesorul Ladislau Gyemant observă că în timpul încercărilor de reorganizare postbelice comunitatea evreilor este treptat comunizată¹⁰⁸.

Între 1945-1953 populația evreiască se găsea mult redusă numeric, în special numărul copiilor evrei. Ajutorul material a venit de la organizația internațională *Joint Distribution Committee* cu mâncare și medicamente¹⁰⁹. În România, Ungaria și celelalte țări din blocul sovietic antisemitismul continuă să se perpetueze, în timp ce în țări ca Germania și Austria s-a încercat rezolvarea urmărilor atitudinii antisemitismite după război, prin plata unor reparații substanțiale.

În 1956, aproape unul din zece evrei aveau studii superioare, în timp ce populația românească se putea mândri cu doar unul dintr-o sută de cetățeni cu studii superioare¹¹⁰. În 1957, după numirea unor diplomați români de carieră la Tel Aviv, prim ministrul israelian Golda Meir își exprima „satisfacția la aflarea veștii că a reînceput reunirea familiilor”¹¹¹. Ambasadorul român în Israel, dr. Gheorghe Popescu, a rezumat fondul relațiilor româno-israeliene și punctul emoțional nevralgic al imigrației evreilor români: „Cea mai uimitoare senzație a celui sosit în Țara Sfântă este de a se simți acasă mai mult decât oriunde în lume. Explicația acestui sentiment se dezvăluie când ajungi să cunoști israelieni originari din România, țară pe care o recunosc deschis ca țara unde sunt născuți și față de care au păstrat sentimente atât de adânci, încât

¹⁰⁸ Liviu Rotman, „Spațiul paralel – un pericol pentru puterea comunistă”, în vol. Ladislau Gyemant and Maria Ghitta (coord.), *Dilemele conviețuirii, Evrei și neevrei în Europa Central-Răsăriteană înainte și după Shoah/ Dilemmes de la cohabitation. Juifs et non – Juifs en Europe centrale – Orientale avant et apres la Shoah*, Institutul Cultural Român, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2006.

¹⁰⁹ Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, „20 de ani de cooperare *Joint-F.C.E.*” în Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția aII-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 395-400. Fostul rabin-șef elogiază colaborarea cu asociația evreiască americană, în programul de asistență socială a evreilor români supraviețuitori ai Holocaustului și membri Alya (evreii implicați în reclădirea statului Israel), arătând că ajutoarele materiale nu reprezintă o operă filantropică, ci un act de dreptate, „un program al demnității umane”.

¹¹⁰ Bernard Wasserstein, *Disparația diasporei. Evreii din Europa începând cu 1945*, Traducere de Cristian Lucan, Editura Polirom, 2000, p. 161.

¹¹¹ Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 121.

vorbind de România, spun *la noi, acasă*. Este maniera unică față de celelalte grupări *etnice*, de a se reîntoarce cu gândul și fapta la cultura, tradițiile și viața din România”¹¹².

Un moment dramatic în emigrarea evreiască postbelică l-a marcat știrea câștigării Războiului de Ion Kipur (dintre Israel și țările arabe), din 1958¹¹³. România înregistrase un succes diplomatic fără precedent, reușind să-și păstreze misiunea diplomatică la Tel Aviv înainte, în timpul și după război. Vestea că evreii români se pot înscrie pentru plecarea în Israel a dus la aglomerarea sediilor Miliției din toată țara cu cereri de înscriere în vederea emigrării. „În fiecare zi, mii de evrei se adunau în București în fața sediului central al Miliției. Coadă era lungă de mai mulți kilometri. Era o priveliște teribilă. Imediat ce primeau viza de ieșire, evreii se grăbeau să prindă un loc la primul zbor spre Israel... Încrederea lor în patria cea nouă era uluitoare... Ziarele străine și stațiile de televiziune transmiteau continuu reportaje despre acest fenomen uluitor. Se petrecuse o schimbare istorică în politica guvernului român”, își amintea Șef-Rabinul Moses Rosen¹¹⁴.

Cozile interminabile și încetineala autorităților comuniste în acordarea vizelor vor atrage critici dure în mass-media la adresa României. Președintele Ion Gheorghe Maurer a decis suspendarea emigrării evreilor spre Israel, anulând vizele de pe o zi pe alta (25 februarie 1959) și alegând să acționeze după interesul de stat. „Am deschis porțile ca să nu mai fim descriși în presa internațională ca niște bandiți. Am observat însă, că nu s-a produs nici o schimbare în atitudinea față de noi... deci, dacă suntem bandiți și cu porțile închise și cu porțile deschise, atunci le ținem mai degrabă închise, evitând măcar problemele pe care le avem cu arabii și cu alte țări prietene”, afirma el într-o discuție cu Șef-Rabinul Moses Rosen¹¹⁵.

¹¹² *ibidem*, p. 122.

¹¹³ Din 1958 până în 1965, la moartea lui Gheorghiu-Dej, au emigrat 107 540 evrei, adică o medie anuală de 13 487. După venirea la putere a lui Ceaușescu media scăzuse la 1997 persoane anual; Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 89.

¹¹⁴ La Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 97.

¹¹⁵ *ibidem*, p. 98.

Începând cu valurile de emigrare din 1958 și din 1970 se poate vorbi despre „exportul de evrei”. Mitul „revoltei” lui Nicolae Ceaușescu împotriva Moscovei, întreținut de propaganda comunistă, făcea din el „nebunul favorit al Washingtonului”. Schimbarea de atitudine a comuniștilor români față de autoritatea Moscovei, prin sfidarea deschisă a dominației sovietice, politice și economice, făcea parte dintr-un calcul politic, fără intenția de a parăsi ideologia comunistă. „Național-comunismul” a fost proclamat doctrină de partid și impus în toate sferile de activitate, provocând la nivel social o perioadă de destindere fără precedent în istoria postbelică a României.

„Paradoxal, pe măsură ce în interior sistemul comunist devenea mai opresiv și cultul personalității Elenei și lui Nicolae Ceaușescu atingeau forme din cele mai grotești, România găsea în capitalele lumii o prețuire crescândă”, scria Teșu Solomovici¹¹⁶. Șeful-Rabinul Cultului Mozaic, dr. Moses Rosen (între 1948-1994) și-a dat consimțământul pentru această metodă rușinoasă a emigrării. În perioada comunistă, comunitatea evreiască a continuat să existe, dar a fost mult restrânsă față de anii interbelici. Un număr de evrei, mai puțini, continuau să meargă la sinagogă, dar „ulița evreiască” era împânzită de microfoanele Securității, așa cum arată și Rabinul-Șef al României, Moses Rosen¹¹⁷.

Avantajele dobândite pentru comunitatea păstorită de rabinul Rosen sunt incontestabile, dar au fost plătite cu prețul discreditării persoanei sale. Laudele Rabinului Șef la adresa autorităților comuniste îl vor costa prestigiul în Israel și în Occident. Ales sau, mai degrabă, impus ca Rabin-Șef în 1948, Moses Rosen va ocupa până în 1994 o poziție ingrată: oponent al politicilor ateiste ale partidului comunist și „oponent” al sioniștilor, care doreau emigrarea în Israel. „Rosen era profund preocupat de supraviețuirea comunității evreiești din România”, scria Radu Ioanid. Mai mult, a reprezentat o „forță a schimbării și în interiorul României”, prin

¹¹⁶ *ibidem*, p. 145.

¹¹⁷ Dr. Moses Rosen, *Primejdii, încercări, miracole. Povestea șef-rabinului Dr. Moses Rosen*, București, Editura Hasefer, 1991, p. 73.

solicitarea dreptului la educație religioasă și cererea publică de eradicare a antisemitismului¹¹⁸.

Cu toate că Rabinul-Şef a fost declarat persoană indezirabilă de prim-ministrul Israelului, Golda Meir, pe teritoriul statului Israel (1961), la începutul anilor '70 a făcut o serie de vizite în S.U.A. care au dus la acordarea „clauzei națiunii celei mai favorizate” României (1975)¹¹⁹. El răspundea detractorilor săi (1991) așa cum răspundea oricărui antisemit: „cică mie, nouă, evreilor, *ne pare rău după Ceaușescu*. După ce ne pare rău? După sălbaticile campanii de presă?... După eliminarea noastră din toate sectoarele de activitate, culturală, științifică sau artistică?... De fiecare dată am slăbit într-un fel sau altul, prin *clauză*, teroarea lui Ceaușescu. Dacă n-o făceam, era mai bine? Politica de înfometare dusă de dictator putea fi oare prevăzută în 1975, când *clauza* a fost obținută?...A furat Ceaușescu sute de milioane de dolari?... Poate totuși au mai rămas ceva bani fără de care mizeria ar fi fost și mai mare?”¹²⁰. Rabinul Rosen aparent a jucat rolul omului de sacrificiu pentru comunitatea sa¹²¹.

Până în prezent, fondurile secrete ale lui Nicolae Ceaușescu au rămas tema de discuție predilectă a „adeptilor conspirației” Securității, cu referire la „vânzarea” evreilor. Istoricul Dennis Deletant credea că apărarea intereselor evreiești nu îl disculpă pe Şeful-Rabin Moses Rosen de complicitatea tacită cu regimul comunist: „Un caz tipic a fost aprobarea dată de Ceaușescu pentru

¹¹⁸ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 49 și 95.

¹¹⁹ Ion Petcu, *Ceaușescu, un fanatic al puterii. Biografie neretușată*, Editura Românilor, București, 1994, p. 294-300.

¹²⁰ Şef-Rabin Dr. Moses Rosen, „*Românul liber: Antisemitism-antilogică*”, în Şef-Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția aII-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 310.

¹²¹ Serge Moscovici credea că Rabinul-Şef a fost judecat pripit și prea aspru, la fel ca profetul Moise din Vechiul Testament, din perspectiva privațiunilor și pericolelor pe care le presupunea libertatea vieții din tânărul stat Israel: „Am înțeles însă de ce, în fiecare etapă a exodului, poporul îi reproșase lui Moise plecarea din Egipt. Era eliberat, dar, orfan de lanțurile sclaviei, se simțea copleșit de panică. Pământul sclavilor este populat, fecundat de revărsările Nilului; cel al oamenilor liberi, pustiu. Vedeam imaginea unui popor care înaintază către libertate de-a-ndăratelea” (Serge Moscovici, *Cronica anilor risipiți. Povestire autobiografică*, traducere de Magda Jeanrenaud, Polirom, Iași, 1999, p. 116).

ajutoarele materiale și bănești trimise de organizația *Joint Federației Comunităților Evreiești din România*. Unii vor susține, poate, că tocmai dependența lui Ceaușescu față de comunitatea evreiască internațională i-a permis rabinului Rosen să smulgă consimțământul președintelui – fapt unic în țările comuniste. Adepții rabinului-șef spun că aprobarea ar fi fost răsplata pentru serviciile făcute de el lui Ceaușescu. Dar mai exista un interes românesc în decizia lui Ceaușescu: prin acceptarea de fonduri evreiești, economisea bani pe care ar fi trebuit să-i scoată din visteria statului”¹²². Unul din predecesorii anticomuniști ai lui Moses Rosen, Șef-Rabinul Alexandru Șafran, l-a acuzat că ar fi fost colaborator al regimului dictatorial ceaușist. „Rosen era un negociator iscusit și șiret, reușind să stabilească o înțelegere reciprocă cu dictatorul comunist Nicolae Ceaușescu”, realizând astfel principalul său scop, acela de a netezi calea conaționalilor săi spre Țara Făgăduinței¹²³. În 1989 comunitatea sa se redusese, în urma emigrării, la cel mult 30 000 de persoane.

Interesul românesc va fi exploatat eficient de mecanismul creat de Securitate: trocul evrei contra dolari. Despre această afacere care amintește de comerțul cu sclavi, amintește și generalul dizident Ion Mihai Pacepa¹²⁴. Ar fi fost vorba de o înțelegere secretă între România și Israel, între Direcția de Informații Externe a României și Mossad, în care erau implicați intermediari din Occident.

A fost instituit un extraordinar „sistem de mită de la stat la stat, prin care Israelul trebuia să plătească efectiv impozit pe cap de locuitor pentru fiecare evreu care emigra”¹²⁵, scria istoricul Bernard Wasserstein.

Generalul Ion Mihai Pacepa consemna: „Negustorul, pe nume Henry Jacober, trăia la Londra și acolo l-a cunoscut pe colonelul

¹²² Citat de Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 146.

¹²³ Bernard Wasserstein, *op.cit.*, p. 164.

¹²⁴ Ion Mihai Pacepa, *Orizonturi roșii. Crimele, corupția și moștenirea Ceaușesștilor*, traducere de Horia Gănescu și Aurel Ștefănescu, Revăzută, actualizată și completată de Ion Mihai Pacepa, Postfață de Lucia Hossu Longin, Humanitas, București, 2010, p. 142-145.

¹²⁵ Bernard Wasserstein, *op.cit.*, p. 164.

Gheorghe Marcu, rezident DIE la Ambasada României din Anglia. Marcu a raportat șefilor Direcției de Informații Externe că numitul Henry Jacober, care făcea de mai multă vreme comerț cu România, propune o negustorie nouă: pentru fiecare pașaport eliberat de un evreu, România va primi o sumă în valută¹²⁶. Modalitatea de plată către România va consta în încasarea beneficiilor unor firme occidentale pe teritoriul românesc. Fermele zootehnice ultramoderne din zona Periș (jud. Ilfov) vor „exporta” alimente în Vest începând cu 1964. La ordinul lui Gheorghiu Dej, fermele se subordonau direct DIE, iar banii încasați erau la dispoziția exclusivă a lui Dej, iar, mai târziu, a lui Ceaușescu.

Comerciantul Henry Jacober, care vindea în egală măsură maghiari, germani și români, a fost înlocuit cu generalul Mossad-ului, Dan Shaike Jeshaiahu. Acesta va relua legăturile cu DIE prin Gheorghe Marcu, cu care schimba valizele cu valută contra liste cu numele evreilor cărora li se aproba emigrarea¹²⁷. Dennis Deletant descria operațiunile de vânzare astfel: „Taxa de răscumpărare depindea de rangul sau statutul pușcăriașului, dar se situa între 4000 și 6000 de dolari SUA. Procedura era următoarea: Jacober era contactat la adresa sa din Londra (55 Park Lane) și i se comunica numele persoanei. El atașa la nume un număr permanent de referință, folosit în toată corespondența ulterioară, și transmitea datele la București, unde Direcția serviciilor secrete ce acționa la ordinul lui Dej fixa suma de răscumpărare, aceasta i se comunica lui Jacober care, la întoarcerea sa la Londra, dădea instrucțiuni de a i se depune banii, în cont personal, la banca *Credit Suisse* din Lucerna. Sumele erau trimise autorităților române numai după ce persoana răscumpărată ajungea în Occident”¹²⁸.

¹²⁶ Citat de Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 147.

¹²⁷ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 90-91.

¹²⁸ Dennis Deletant, *Ceaușescu și securitatea: Constrângere și disidență în România anilor 1965-1989*, traducător Georgeta Ciocâltea, Humanitas, București, 1998, p. 202; vezi documentele atașate de Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 404 („existau în străinătate niște samsari, care ... veneau și ofereau sume pentru cutare și cutare”), p. 406 ș.u. (chitanțele transferurilor bancare pentru emigranții evrei, în funcție de nivelul de educație, cu argumentul compensării sumelor investite de statul român în educația și calificarea profesională gratuită a emigranților).

După 1945, Europa de Est și statele U.R.S.S.-ului constituiau principalul rezervor al populației evreiești, motiv pentru care tânărul stat Israel a organizat emigrarea (*alyah*), încheind protocoale confidențiale la nivel de șefi de stat și de guvern. Începând cu 1969, între Gheorghe Marcu și Dan Shaike au început să se încheie acorduri scrise. Din 1972 aceste acorduri secrete (începând cu 1982 „strict-secrete”) se încheiau pe timp de cinci ani, procedeu care a durat până în 1990¹²⁹.

Între 1970 și 1980 președintele Ceaușescu a jucat permanent în culise, chiar după ce Moscova rupsesse relațiile diplomatice cu Israelul în 1968, prin contactele sale arabo-israeliene, „căutând să-și aroge rolul de intermediar onest, sperând ca, prin aceste manevre, să-și consolideze poziția de om de stat internațional”¹³⁰. România a reușit (1967) să fie prima țară comunistă din Europa de Est care să deschidă relații diplomatice cu Republica Federală Germania, iar după refuzul lui Nicolae Ceaușescu de a participa militar sau diplomatic la înăbușirea „Primăverii de la Praga”, s-a accelerat implementarea politicii externe prooccidentale, deși politica internă a P.C.R. rămânea în continuare stalinistă¹³¹.

Pentru argumentarea naționalismului-comunist din ultimele decenii dinainte de 1989, Nicolae Ceaușescu a preluat temele, subiectele și ideile naționalismului interbelic, folosindu-le în scopul propagandei statului comunist. „Acesta este pământul moșilor și strămoșilor noștri, aceasta este casa românilor!”, declama el într-un discurs din 1974, la inaugurarea Transfăgărășanului¹³². Imaginea vieții evreiești din timpul președintelui Nicolae Ceaușescu, în special din ultimul deceniu, a fost una predominant pozitivă. Ceaușescu a condamnat antisemitismul, lucru rar în estul Europei. Ambasadorul israelian la București, dr. Yosef Govrin, raporta în anii 1980, printre altele, că „Federația Comunităților Evreiești ...

¹²⁹ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 92-93 și 108.

¹³⁰ Bernard Wasserstein, *op.cit.*, p. 164.

¹³¹ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 96-97.

¹³² Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, Editura Meridiane, București, 1976, p. 703-706. În anii '40, ministrul Justiției, Ion Gruia, afirma principiul legionarismului că: „România este țara numai a românilor” (la Gabriel Constantinescu, *op. cit.*, p. 166).

s-a ocupat de educație, cultură, religie, servicii medicale și sociale pentru toate comunitățile evreiești din țară...”, că există „un sistem de educație iudaică la scara întregii comunități”, că se „editează o publicație lunară în patru limbi, cu nuanță etnică definită”, că funcționează „teatrul idiș, cu finanțare din partea autorităților române”, că, prin „sprijinul financiar al *Joint*-ului” se distribuie „cu regularitate carne populației evreiești” etc.¹³³.

Profesorul Ion Ianoși încearcă să evalueze atât contribuția evreiască la construcția capitalismului și a comunismului, cât și culpabilizarea lor pentru eșecul ambelor sisteme politico-economice. Autorul căuta un răspuns moderat și obiectiv atunci când scria că „evreilor li se va pune în cârcă - fie concomitent, fie alternativ – atât capitalismul, cât și socialismul. Ei ar fi întemeiat capitalismul hrăpăreț, totodată ar fi dominat socialisme radicale. Ambele aserțiuni sunt până la un punct adevărate (parțial și complex), iar, prin absolutizări-false”¹³⁴. În mod similar, evreii au fost acuzați de nașterea capitalismului și de venirea comunismului la putere.

Evreii și național-comunismul (1965-1989)

Scopul național-socialismului interbelic a fost realizat de regimul comunist român, care a continuat, sub altă formă și cu alte metode, să elimine comunitatea evreiască de pe teritoriul României.

Cu rădăcini în perioada interbelică, un aport teoretic important al naționalismului românesc, îl reprezintă formulările raportului dintre Ortodoxie și Românism. Istoricul P.P. Negulescu considera că specificul nostru național nu poate fi dat de credința ortodoxă. Ortodoxia este o supracategorie (*Oberbegriff*). Ortodocși sunt și rușii, sârbii, bulgarii, grecii. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a avut inspirația de a valorifica sinteza dintre latinitate și Ortodoxie ca element specific românismului. El scria că „Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferențiere, căci noi suntem în lume singurul popor latin de credință ortodoxă. Această îm-

¹³³ La Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 124-126.

¹³⁴ Costel Safirman și Leon Volovici, *Noi întâlniri la Ierusalim*, Institutul Cultural Român, Iași, 2007, p. 104.

perechere fericită de sânge latin cu alese însușiri sufletești, venite din Răsărit, ne ridică valoarea rasei noastre”¹³⁵. Ideea simbiozei dintre biologic și spiritual a fost însușită de alt mare intelectual român, filosoful și poetul creștin Nichifor Crainic, cu deosebirea că latinitatea și-o imagina ca adstrat al Occidentului catolic, nu ca element consubstanțial românismului. Filosoful Constantin Rădulescu-Motru (în lucrarea *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*) definea românismul ca „geniu etnic care își creează o religie specifică lui, în afară de religia revelată”¹³⁶. El realiza și o sinteză profetică între ortodoxie și românism: „Ortodoxismul este tradiție, românismul este vocație”¹³⁷.

În 1945, cea mai importantă instituție antisemită din Europa, „cea în care doctrina anti-evreiască zăcea adânc îngropată în profunda temelie istorică, a fost Biserica Romano-Catolică”¹³⁸. Biserica Ortodoxă Română, afirmă istoricul evreu Bernard Wasserstein, „era profund îndoctrinată cu idei anti-evreiești”¹³⁹. Rabinul-Șef al României din perioada comunistă, Moses Rosen, făcea însă un „elogiu fratelui Teoctist”. „Iată ceea ce ne unește, iată ecumenismul nostru – Pace, dreptate, Bunăstare, dezrădăcinarea otrăvitei buruieni a urii dintre rase și confesiuni”, scria el către patriarh la ceas aniversar¹⁴⁰. Fiecare în felul său, cei doi conducători spirituali au atenuat violența regimului comunist asupra oamenilor păstoriți.

Odată ce efectele secetei, urmată de foamete (1946-1947), încep să se diminueze, așezările cu specific agricol sunt primele care se refac, deoarece începe să crească cererea de produse alimentare. Concomitent, încep naționalizările, printre cei afectați fiind „capitaliștii” locali, „chiaburii”, adică țăranii din clasa medie, fără afaceri de anvergură și evreii intermediari. Dacă până atunci drep-

¹³⁵ D. Stăniloae, „Ortodoxie și latinitate”, în *Gândirea*, an XVIII, Nr. 4/ 1939, p. 197.

¹³⁶ Z. Ornea, *Anii trezeci. Extrema dreaptă românească*, ediție revizuită, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 125.

¹³⁷ *ibidem*, p. 123 și 80-81.

¹³⁸ Bernard Wasserstein, *Disparația diasporei. Evreii din Europa începând cu 1945*, traducere de Cristina Lucan, Polirom, Iași, 2000, p. 109.

¹³⁹ *ibidem*, p. 163.

¹⁴⁰ Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, „Elogiu fratelui Teoctist”, în Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția all-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 367.

tul la proprietate și libertatea economică erau considerate condiții fundamentale ale progresului, deodată principiile economice și sociale se inversau. Situația se va modifica radical, iar evreilor alternativa părăsirii României le va deveni mult mai atrăgătoare în comparație cu principiile ideologiei comuniste. Imediat după război (1948-1949) începe marea „alya” („repatriere”), în ciuda condițiilor extrem de dificile din Israelul aflat în conflict deschis cu arabii palestinieni.

Scăpați din lagărele naziste de exterminare, mulți evrei vor trăi experiența dezrădăcinării și emigrării într-o țară cunoscută doar din descrierile biblice. „Memoria acestor bărbați și femei salvați de la moarte le arăta că erau prinși într-o capcană, autoritățile comuniste închizând ochii în fața persecuțiilor. Condamnându-i să plece, în loc să-i protejeze. Era probabil o relicvă a acelei *Endlösung* din vremea războiului, urmărind ca țara să fie *judenrein*”, scria Serge Moscovici¹⁴¹, după ce intervievase în anii 1990 pe supraviețuitorii „fugii” din România.

Începând cu toamna anului 1948 se organiza plecarea primului val spre Israel. S-au făcut anunțuri publice către membrii comunităților, anunțuri cu impact major, prin consecințele lor, atât pentru comunitatea evreilor, cât și pentru localitățile de unde plecau. Un nou val al emigrării în Israel are loc în anii '50 - '60, în familie sau individual. În 1951 începe „a doua alya”. În orașul Săveni (jud. Botoșani), toboșarul responsabil cu anunțurile a adunat mulțimea în jurul său și a zis: „De la primărie! Începând de mâine, toți evreii să meargă la miliție să se înscrie pentru plecare în Palestina!”. O femeie din public, mama rabinului M. Wasserman, ar fi răspuns: „V-am spus eu că într-o bună zi se vor anunța cu surle și trâmbiți ca evreii să se întoarcă în Țara Făgăduinței!”. Un alt evreu¹⁴², întrebat de un funcționar de la miliție dacă și el a venit să se înscrie, acesta i-a răspuns: „Ce să fac, dacă mă cheamă acasă!”. În memoria colectivă au ramas referiri apreciative sau critice la adresa evreilor: „harnic ca evreul” „strângător ca un ovrei” „îți merge mintea ca la un evreu”, „uns cu toate alifiile”, „te târguiești

¹⁴¹ Serge Moscovici, *Cronica anilor risipiți. Povestire autobiografică*, traducere de Magda Jeanrenaud, Polirom, Iași, 1999, p. 304.

¹⁴² David Schlomo, *op. cit.*, p. 288.

ca un jidan” etc., reflexe verbale care trimit la un alt timp și o altă realitate¹⁴³. Astfel, evoluția demografică a comunității evreiești din România a cunoscut, la nici o jumătate de secol distanță de vârful ei demografic (1930), un regres dramatic.

Cetățenii români de origine evreiască vând sau abandonează pur și simplu locuințe, ateliere, prăvălii etc., ajungându-se, într-un răstimp foarte scurt, ca înfățișarea culturală, etnică și economică a așezărilor românești să se schimbe radical. Casele, magazinele și atelierele ce aparținuseră evreilor erau abandonate, închiriate sau ocupate de români și țigani. Rapoartele amănunțite referitoare la numărul și calificarea meseriașilor, a bunurilor și a stării materiale întocmite la cererea autorităților comuniste înregistrează în agricultură o situație ceva mai bună, în timp ce comerțul și meșteșugurile par să fie în declin, fenomen explicat și ca urmare a naționalizării afacerilor locale evreiești și, în consecință, gestionate mai prost.

Începând cu 1948, Partidul Comunist Român a manipulat averiunea naționaliștilor români față de comunitatea evreiască, așa cum a procedat și în cazul Bisericii Romano-Catolice, văzută ca o comunitate aservită agenturilor străine ostile. După anul 1974, ideile despre „continuitatea, independența și unificarea” poporului român au fost susținute de literatura istorică academică, de presa militară și de cea bisericească¹⁴⁴.

După 1965 România dorea să se elibereze de sub tutela Moscovei, schimbând parteneriatele diplomatice și comerciale în favoarea Occidentului. Începând cu 1968, Partidul Comunist Român afirma „insistent dorința ca țara să se dezvolte autonom”. Era începutul naționalismului comunist și a conflictelor cu restul blocului sovietic. Independența „deplină” a comuniștilor români avea nevoie de resurse financiare și diplomatice pentru a fi susținută. În consecință, România și-a schimbat atitudinea și față de Israel. Departamentul de Informații Externe (DIE), prin unitățile sale militarizate (OV), a primit sarcina aprovizionării statului cu valută (OV = „operațiuni valutare”). Până în 1989, aproape 90 % din cetățenii români care

¹⁴³ *** , *Cele mai frumoase pagini de înțelepciune biblică*, cuvânt înainte de Andrei Pleșu, Humanitas, 2015.

¹⁴⁴ Peter F. Sugar, *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*, p. 240-241 și 244.

au emigrat în Occident au fost răscumpărați cu valută de Israel, R.F.G. sau de rudele stabilite în străinătate¹⁴⁵.

Nicolae Ceaușescu nu a făcut decât să preia programul politic al lui Gheorghiu-Dej, de realizare a „independenței” României. El nu dorea să cedeze Moscovei controlul total al economiei și politicii țării. Citând pe Dennis Deletant și pe ambasadorul Yosef Govrin, istoricul Radu Ioanid nota argumentele lui Nicolae Ceaușescu: „Politica lui Ceaușescu față de evrei poate fi rezumată în câteva cuvinte: le dădea voie să emigreze celor care doreau acest lucru facilitând astfel procesul de creare a unei Româнии omogene, bazată pe elementul majoritar român... Există cel puțin două motive pentru care România a permis *alyah* în Israel: în primul rând, *pe lângă sumele pe care le plătea Israelul pentru fiecare imigrant, în funcție de vârstă și educație*, se rezolva și problema evreiască din România: țara se debarasa treptat de evrei, muncitorii români putând să preia locurile de muncă rămase vacante; în al doilea rând, decizia arăta considerație față de cererea Israelului și a Occidentului de a lăsa evreii să plece din România ca un act umanitar”¹⁴⁶.

În anii '70 Ceaușescu eliminase din toate posturile importante ale statului prezența evreiască. Păstrase în aparatul de stat câteva persoane de etnie iudaică pentru a-și păstra legitimitatea în fața observatorilor internaționali. Naționalismul comuniștilor își păstrase caracterul atavic. Puținii evrei rămași în funcțiile de conducere încercau să se integreze în societatea românească, dar, „cu cât se străduiau mai mult, cu atât mai puțin dispuși să-i asimileze se arătau naționaliștii români din ierarhia locală”, remarca ambasadorul Yosef Govrin¹⁴⁷. După 1968 România ducea o politică externă deschisă Occidentului și o politică internă profund comunistă și naționalistă. Ceaușescu avea nevoie de cooperarea economică cu S.U.A., iar Israelul reprezenta soluția accederii la sprijinul american.

După 1980 comunitatea internațională constata situația dezastruoasă a respectării drepturilor omului din România. Antisemitismul s-a intensificat, încurajat tacit de doctrina P.C.R. și de

¹⁴⁵ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 112-113.

¹⁴⁶ Radu Ioanid (editor), *Securitatea și vânzarea...*, p. 88-89.

¹⁴⁷ *ibidem*, p. 94-95.

intelectualii naționaliști, aserviți regimului comunist (de exemplu: Eugen Barbu și Corneliu Vadim Tudor). Păreau să „scape” cenzurii tocmai articolele și cărțile care negau Holocaustul din România.

Relația cu evreii după 1989

Revoluția română din 1989 se va desfășura „într-o Românie fără evrei”¹⁴⁸. Aceștia fuseseră epurați din toate structurile administrației politice și de stat.

Totuși, un evreu, Silviu Brucan (fost Bruckner) va deveni „ideologul Revoluției”. De tânăr se dedicase realizării idealurilor comuniste, fiind omul de încredere (traducător, scriitor de discursuri, secretar personal) al președintelui Gheorghe Gheorghiu Dej. În 1956 era numit ambasador la Washington. În 1960 făcea parte din delegația română la ONU. În 1966 era demis de la conducerea Radio-Televiziunii din București. Dizidența sa împotriva regimului ceaușist se acutizează în 1987, când publică în „New Herald Tribune” un articol care profetea: „În 1990, o nouă generație politică va fi la conducere, peste tot, în Europa de Est”¹⁴⁹. Supranumit „oracolul de la Dămăroaia”, unde avea domiciliu forțat, Silviu Brucan va semna și „Scrisoarea celor 6”, un protest adresat lui Nicolae Ceaușescu și ajunsă în presa occidentală.

Rolul lui Silviu Brucan în viața politică românească după 1989 rămâne să fie valorificat de cercetarea istorică și politică viitoare. Persoana sa reprezintă un reper iudaic minor al tranziției românești majore¹⁵⁰.

Dacă „eminența cenușie” a Revoluției a fost un evreu, ținta antisemitismului post-decembrist va fi un evreu celebru: Petre Roman. Etnologul Andrei Oișteanu scria despre un „antisemitism fără evrei”: „În România zilelor noastre, se poate antisemitism și fără evrei și fără antisemiți... Ca să existe, antisemitismul nu are nevoie de *evrei reali*, îi sunt suficienți *evreii imaginari*. De fapt, *evreii*

¹⁴⁸ Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 260-161.

¹⁴⁹ *ibidem*, p. 262.

¹⁵⁰ Catherine Durandin, Zoe Petre, *România post 1989*, traducere de Zoe Petre și Marina Mureșanu Ionescu, cuvânt înainte de Zoe Petre, Institutul European, Iași, 2010, p. 141-145.

reali îi încurcă pe antisemiți, pentru că existența lor poate proba inexistența viciilor care le-au fost atribuite”¹⁵¹. Declarat creștin ortodox, cu o mamă catolică și tată evreu, Petre Roman poartă „stigma” evreiască.

În 1998 se ia hotărârea unei „*restitutio in integrum*” a proprietăților evreiești de către guvernul lui Radu Vasile, sub președinția lui Emil Constantinescu. Comunitățile evreiești primesc clădirile educaționale, culturale și sociale răpite de comuniști și clădirea „Barașeum”, unde funcționează în prezent Teatrul Evreiesc de Stat. După moartea Rabinului-Șef Moses Rosen (1994), puținii evrei rămași pe meleagurile românești sunt păstoriți de rabini importanți veniți din Israel: Eliezer Glanz, Iazekel Mark și Menahem Haconen. Academicianul Nicolae Cajal a devenit președintele Federației de Comunități a Evreilor, teoretizând o stare de normalitate în conviețuirea dintre evrei și popoare: „*real-semitismul*”¹⁵².

Din păcate, au apărut exemple de cercetare istorică părtinitoare a regimului politico-militar al generalului Ion Antonescu, ca parte a noii literaturi legionare apărută în România după 1989. Literatura de factură hagiologică, pro-legionară a avut și are efecte negative asupra înțelegerii și valorificării fenomenului politic, istoric și spiritual reprezentat de Mișcarea Legionară¹⁵³.

O parte din presa naționalistă a reluat după Revoluția din 1989 discursul antisemit interbelic, iar justiția românească a făcut pași nesemnificativi în eradicarea xenofobiei penale. Ideile național-comuniste s-au perpetuat prin ideile protocroniste ale Partidului România Mare (P.R.M.), condus de Corneliu Vadim Tudor, care dorea păstrarea „caracterului național și unitar al statului român... prin credința creștină,... prin rezistența, energia și geniul nepereche al poporului nostru”¹⁵⁴. Într-o societate care

¹⁵¹ Andrei Oișteanu, *Studii și eseuri de antropologie culturală*, Editura Mythos&Logos, București, 1998, p. 123.

¹⁵² Teșu Solomovici, *op. cit.*, p. 266.

¹⁵³ Preot Ștefan Palaghita, *Garda de Fier. Spre reînvierea României*, Buenos Aires, 1951, p. 158-162.

¹⁵⁴ *** , *Platforma- Program a Partidului România Mare*, 21 iunie 1991, la Peter F. Sugar, *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*, p. 230.

aspira să se reazeze după principiile guvernării parlamentare pluraliste, PRM-ul redescoperea „antisemitismul fără evrei”, considerând orice oponent politic că face parte din „conspirația evreiască internațională”. Partidul milita pentru România pură din punct de vedere etnic, minoritatea maghiară fiind considerată elementul alogen cel mai periculos. Al doilea partid naționalist ca importanță este Partidul Unității Naționale Române (P.U.N.R.), condus de un „lider impulsiv”, Gheorghe Funar. Adept al antisemitismului, Funar face din xenofobie stindardul politic. În primul rând ungurii sunt o amenințare la adresa integrității teritoriale a României, iar evreii susținătorii lor externi. Deși au preluat multe din atributele Gărzii de Fier interbelice, cele două partide naționaliste au ca sursă de inspirație regimul comunist din faza sa naționalistă¹⁵⁵.

După 1989 s-a produs culpabilizarea excesivă a poporului român cu privire la Holocaust, pe fondul lipsei unei educații istorice și civice echilibrate în timpul regimului comunist. „Cu excepția Germaniei, nici o altă țară nu a avut o participare atât de masivă la masacrarea evreilor”, scria istoricul Carol Iancu, dar, tot el, recunoaștea României meritul că în nici o altă țară din Europa nu s-a înregistrat un număr mai mare de supraviețuitori evrei ai Holocaustului¹⁵⁶. Carol Iancu alege să critice dur participarea României la război, alături de Germania și Holocaustul românesc.

Biserica Ortodoxă Română a fost culpabilizată după 1989, atât pentru relația cu statul comunist, cât și pentru antisemitismul ei. Ca și celelalte culte recunoscute oficial, Bisericii Ortodoxe i se reproșează acceptarea tacită a politicii de stat cu privire la „vânzarea evreilor” și duplicitatea. Istoricul american Keith Hitchins scria că „în realitate, nu a existat o separare a Bisericii de stat... Statul, adică partidul, nu a încetat niciodată să trateze Biserica Ortodoxă Română și celelalte 13 culte recunoscute oficial în constituție ca pe simple instrumente de implementare a poli-

¹⁵⁵ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 328-329.

¹⁵⁶ Carol Iancu, *Shoah în România. Evreii în timpul regimului Antonescu (1940-1944). Documente diplomatice franceze inedite*, traducere de Cosmina Ghebaeur, Polirom, Iași, 2001, p. 30-31.

ticilor sale... Ceea ce s-a produs între Biserica Ortodoxă (și alte Biserici) și stat a fost un fel de coabitare, un *modus vivendi* care a permis fiecărei tabere să-și urmărească obiectivele specifice”¹⁵⁷. Poate că o evaluare obiectivă a colaborării ierarhilor ortodocși cu statul comunist ar trebui să ia în considerare limitele implicării acestora în politica regimului național-comunist, dar și atingerea scopurilor misiunii Bisericii și conservarea acesteia în condițiile istorice date. Coabitarea dintre Biserica Ortodoxă Română și statul post-comunist se desfășoară în aceleași limite ale „coabitării”, deși tendințele seculariste ale statului sau cele confesionale ale Bisericii sunt progresiv accentuate¹⁵⁸.

În aceeași notă, fostul Rabin-Şef al României în perioada interbelică, Alexandru Şafran îşi exprima dezamăgirea vizavi de atmosfera latent-antisemită de după 1989: „Mă aşteptam ca, după Shoah, după Holocaust şi, mai cu seamă, după prăbuşirea celui de-al doilea imperiu totalitar – regimul comunist -, lucrurile şi mentalităţile să se schimbe, situaţia concretă, reală, a lumii să fie alta. Asistăm, dimpotrivă, în ultimii ani, la o accentuare – care nelinişteşte – a simţămintelor şovine, a simţămintelor integraliste, aşa-zis religioase şi, bineînţeles, la o nouă creştere, o nouă izbucnire a simţămintelor de antipatie, de duşmănie faţă de evrei. După cum am spus-o şi în Senatul României, această atitudine ostilă faţă de evrei este, în fond, nu numai inspirată, ci determinată de faptul că iudaismul este *vinovat*”¹⁵⁹. La 50 de ani de la Holocaustul interbelic, Şef-Rabinul Moses Rosen constata că evreii au fost asasinaţi nu doar fizic, ci şi moral. „Am ajuns acum, după 50 de ani, noi,

¹⁵⁷ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 284. În 5 martie 1958, printr-un decret al Consiliului de Miniştri, Departamentul Cultelor şi-a extins controlul asupra bisericilor, prin rezervarea dreptului de aprobare a organizaţiilor auxiliare şi a încadrărilor de personal. Avizul Departamentului Cultelor în speţele respective a rămas în vigoare până în prezent.

¹⁵⁸ Iuliana Conovici, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucţia unei identităţi publice*, Prefaţă de Radu Carp, Postfaţă de Daniel Barbu, Volumul I şi II, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009-2010.

¹⁵⁹ Dr. Alexandru Şafran, „Toleranţă şi responsabilitate”, în Şafran printre nemuritori, volum realizat de Manase Radnev, Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002, p. 299-300.

evreii, noi, rămășițele Holocaustului, să pășim pe o stradă care poartă numele călăului nostru? ”, scria el în 1991¹⁶⁰.

Istoria recentă consemnează atitudini împăciuitoare simbolice și uneori formale, de „asumare a responsabilității” cum ar fi: prezența președintelui României la Muzeul Holocaustului din Washington sau înființarea unui Muzeu al Holocaustului la București¹⁶¹. Comunismul și post-comunismul au impus în România o alternativă falsă la naționalism: internaționalismul. O încercare de revigorare a avut loc în 2006, odată cu propunerea liderului politic al PIN (Partidul Inițiativa Națională), Cozmin Gușă, de creare a unei „internaționale pentru apărarea civilizației ortodoxe”¹⁶². Politicianul român amintit venea cu argumente de ordin practic, afirmând că „suntem peste 300 de milioane de ortodocși, ocupăm peste o șesime din suprafața de uscat mondială, iar pe teritoriul acestor țări ortodoxe se află aproape jumătate din resursele energetice ale lumii. Iar la ora actuală civilizația ortodoxă se confruntă cu o criză serioasă, fiind amenințată cu asimilarea ei de către alte civilizații și chiar cu dispariția”¹⁶³. Propunerea făcută la Moscova nu era decât o reluare a ideologiei panslavismului ortodox din timpul expansiunii imperialiste a secolului al XIX-lea.

În relația umană dintre români și evrei predomină înțelegerea, toleranța, generozitatea și respectul bazate pe valorile biblice. Dacă uneori în istoria dramatică a poporului român au existat episoade întunecate ale acestei relații, ele trebuie asumate și cunoscute, de ambele părți, verificând permanent pulsul evenimentelor viitoare. Antisemitismul este lipsit de logică. Răul este irațional. Vom

¹⁶⁰ Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, „Comemorarea a 50 de ani de la martiriul evreilor din România”, în Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția aII-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 351.

¹⁶¹ Ion Moise, Titus Zăgrean, *op. cit.*, p. 45. Pentru a evita demolarea „sinagogii croitorilor” din București, strada Mămulari (1977), Șef-rabinul Moses Rosen a hotărât transformarea ei în *Muzeul de istorie a comunităților evreiești din România* (Dr. Moses Rosen, „Muzeul nostru. Zece ani de la inaugurare” în Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția aII-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 400-401).

¹⁶² Florian Bichir, *Polemici ortodoxe. Gânduri despre o Biserică în tranziție*, apare cu binecuvântarea ÎPS Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, Agnos, Sibiu, 2007, p. 67.

¹⁶³ *ibidem*, p. 67.

încheia acest capitol într-un ton amuzant, citând o glumă despre vinovăția evreilor și a oricărui nevinovat: „*Dacă n-avem unt, jidanii sunt de vină*, striga un legionar în tramvai... și bicicliștii, adăugă un pasager. *Dacă e jale în țară și prăpăd, jidanii sunt vinovați... și bicicliștii*, se auzi din nou completarea năstrușnicului comentator. Repetându-se de câteva ori această scenă, la un moment dat, legionarul se adresă omului care îl tot completa cu vorbele sale și-l întrebă: *De ce bicicliștii, domnule? De ce jidanii?* - îi răspunse acesta”¹⁶⁴. Dacă ne vom reaminti măcar glumele, poate istoria nu se va mai transforma din nou în tragedie.

¹⁶⁴ Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, „*Românul liber: Antisemitism-antilogică*”, în Șef-Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția aII-a, Editura Hasefer, București, 1992, p. 311.

Judecata universală și viața de veci în teologia ortodoxă contemporană

Pr. lect. univ. dr. GRIGORE DINU MOȘ

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai,*

Stadiul actual al cercetării. Repere bibliografice

CEA MAI EXTINSĂ ȘI MAI profundă tratare a eshatologiei din teologia contemporană rămâne cea a părintelui Dumitru Stăniloae. Este vorba despre 160 de pagini constituind partea a 6-a a *Teologiei dogmatice ortodoxe*, volumul III, iar în cadrul acestei părți finale, tema *Judecării universale și a vieții de veci* este aprofundată pe aproape 40 de pagini: pp. 286-305 de tratare efectivă și pp. 166-183 în care tratează teme conexe: esența și posibilitatea iadului etern și combaterea teoriei apocatastazei¹. La aceasta se adaugă subiectele de eshatologie din alte cărți și studii ale sale, în special din lucrarea *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, cap. 13: *Lumina adusă creaturilor conștiente prin judecata lui Hristos* și cap. 14: *Veșnicia sigură adusă oamenilor prin Învierea lui Hristos și lumina deplină prin învierea de obște*².

Ca extensie a tratării, părintele Stăniloae este urmat de următorii teologi:

¹Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

²Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, ediție de Monica Dumitrescu, Anastasia, București, 1993, pp. 111-145.

Sfântul Iustin Popovici dedică eshatologiei aproape 90 de pagini, din care 10 pagini *Judecății universale și vieții de veci*, în volumul 5 din lucrare sa *Philosophie orthodoxe de la vérité*³; Teologhisirea Sf. Iustin Popovici este una profund afirmativă și doxologică, biblică și patristică, dar lipsită de problematizare; fără a avea adâncimea meditației lui Stăniloae, el trece cu vederea multe din temele controversate ale eshatologiei.

Părintele Dumitru Popescu sintetizează eshatologia părintelui Stăniloae în aproximativ 40 de pagini în lucrarea *Iisus Hristos Pantocrator*, dedicând judecății finale și vieții de veci 8 pagini.⁴ Mitropolitul Ilarion Alfeyev exprimă destul de echilibrat poziția teologiei rusești contemporane cu privire la eshatologie în 35 de pagini în lucrarea și acordă un spațiu relativ extins de 25 de pagini tratării temei judecății finale și a vieții eterne.⁵ În lucrarea *Introducere în teologia ortodoxă* a părintelui Andrew Louth, eshatologia e tratată în 24 de pagini, iar Judecata universală în aproximativ 6 pagini.⁶ Părintele Ion Bria în *Tratatul de teologie dogmatică și ecumenică* dedică eshatologiei 20 de pagini, iar judecății finale și vieții de veci 5 pagini⁷.

Pavel Florenski abordează profund eshatologia în *Scrisoarea a VIII-a despre Gheenă* (peste 30 de pagini) din lucrarea *Stâlpul și Temelia Adevărului*.⁸ Soluția filosofică pe care el o propune „antinomieii iubirii și gheenei” – separarea dintre „în sinele” pur, salvat, pe de o parte, și conștiința de sine damnată a celor din iadul lor

³Iustin Popovici, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, vol. 5 (Collection La Lumière du Thabor), trad. Jean-Louis Palierne, L'Age d'Homme, Lausanne, 1997, pp. 426-436.

⁴Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

⁵Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în dogmatica ortodoxă*, trad. Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2014, pp. 339-373.

⁶Andrew Louth, *Introducere în teologia ortodoxă* (Patristica), trad. Dragoș Mîrșanu, Doxologia, Iași, 2014, pp. 234-235, 240-244.

⁷Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, România creștină, București, 1999, pp. 205-208, 211-212.

⁸Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache et al., studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Polirom, Iași, 1999, pp. 135-167.

virtual, pe de altă parte⁹ – este rafinată și inteligentă, dar întrucâtva artificială și nu atinge profunzimea teologică și duhovnicească a gândirii părintelui Stăniloae.

Paul Evdokimov consacră eshatologiei 10 pagini în lucrarea sa *Ortodoxia*¹⁰, dar are considerații eshatologice importante în aproape toate lucrările ale sale; Nikos Matsoukas tot 10 pagini în *Teologia Dogmatică și Simbolică II*¹¹; Karl Christian Felmy doar 7 pagini în *Dogmatica experienței ecleziale*¹²; Vladimir Lossky doar 5 pagini în lucrarea sa *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*¹³.

Rămâne încă un reper important Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică din 1958¹⁴, iar pentru un nivel mediu de cunoștințe, manualul de dogmatică pentru seminariile teologice elaborat de părintele Isidor Todoran și Ioan Zăgrean, în care eshatologia e prezentată pe aproximativ 25 de pagini¹⁵. De asemenea, valoroasă din punct de vedere didactic e tratarea eshatologiei în manualul de Teologie Dogmatică al părintelui Mihail Pomazanski (17 pagini)¹⁶ și în manualul de Dogmatică ortodoxă al părintelui George Remete¹⁷.

Dintre lucrările care tratează doar eshatologia se remarcă lucrarea foarte sistematică, cu temeuri biblice și patristice, a lui Jean Claude-Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*,

⁹ *Ibidem*, pp. 139-160.

¹⁰ Paul Evdokimov, *Ortodoxia* (Teologi ortodocși străini), trad. Irineu Ioan Popa, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 351-361.

¹¹ Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, trad. Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006, pp. 402-412.

¹² Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 309-315.

¹³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Dogmatica), trad. Vasile Răducă, Anastasia, București, 1993, pp. 262-264, 277-279.

¹⁴ Nicolae Chițescu et al., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. 2, ediția a doua, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

¹⁵ Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Dogmatica ortodoxă: manual pentru seminariile teologice*, ediția a noua, Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 293-318.

¹⁶ Mihail Pomazanski, *Teologia dogmatică ortodoxă*, trad. Florin Caragiu, Sophia, București, 2009, pp. 271-288.

¹⁷ George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, ediția a treia, revăzută și adăugită, Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pp. 356-358, 361-367.

cu 47 pagini dedicate *Judecății finale și vieții de veci*¹⁸ și lucrarea lui Hierotheos Vlahos, *Viața după moarte*¹⁹, iar între studiile pe această temă foarte interesant este cel al părintelui Constantin Galeriu, „Iubirea dumnezeiască și judecata din urmă” (*Ortodoxia*, 2/1959). Provocatoare este lucrarea lui Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, în care expune ideea potrivit căreia iadul și raiul nu depind de Dumnezeu, ci numai de starea oamenilor în fața râului de foc al iubirii divine.²⁰

De asemenea, există numeroase omilii la Duminica Înfricoșătoarei Judecăți cu bogat conținut dogmatic și duhovnicesc, dintre care amintesc pe cele ale sfinților Ioan Gură de Aur, Ignatie Briancianinov, Teofan Zăvorățul, Nicolae Velimirovici, Luca al Crimeii.

Surse importante constituie imnografia și iconografia Bisericii, cu privire la Judecata de Apoi. Am găsit foarte relevante, sintetizând învățătura dogmatică a Bisericii, Icosul Canonului și Laudele de la Utrenia din Duminica Înfricoșătoarei Judecăți, precum și Slavă... de la Vecernia Înfricoșătoarei Judecăți; Icoanele lui Hristos Judecătorul, icoana Deisis, precum și frescele Înfricoșătoarei Judecăți de la mănăstirile din nordul Moldovei, care sunt cele mai detaliate reprezentări despre sfârșitul lumii și Judecata finală în spațiul răsăritean.

Pentru înțelegerea diferențelor interconfesionale cu privire la eshatologie sunt lămuritoare studiul părintelui Stăniloae, „Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică” (*Ortodoxia*, 4/1954) și lucrarea părintelui Adrian Niculcea, *Teologia dogmatică ortodoxă comparată*, în care autorul arată sintetic și logic diferențele de viziune cu privire la eshatologie dintre ortodocși, catolici și protestanți, precum și premisele antropologice și eclesiologice ale acestor diferențe.²¹

¹⁸ Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte* (Studii Teologice), trad. Marinela Bojin, Sophia, București, 2006, pp. 302-350.

¹⁹ Hierotheos Vlachos, *Viața după moarte*, trad. Adrian Tănăsescu, Bunavestire, Bacău, 2000.

²⁰ Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului* (Dogmatica), trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1998.

²¹ Adrian Niculcea, *Teologia dogmatică ortodoxă comparată*, Arhetip, Constanța, 2001.

Judecata universală

Există numeroase temeuri biblice ale învățăturii despre judecata universală, pe care le voi indica la tratarea diferitelor aspecte ale acestei dogme. Pentru început, evidențiez doar textul biblic fundamental, de la Matei 25, 31-46, care constituie conținutul Evangheliei ce se citește în Duminica Înfricoșătoarei Judecăți: „Când va veni Fiul Omului într-o slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale. Și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile și-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; Gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine. Atunci dreptii Îi vor răspunde, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând și Te-am hrănit? Sau însetat și Ți-am dat să bei? Sau când Te-am văzut străin și Te-am primit, sau gol și Te-am îmbrăcat? Sau când Te-am văzut bolnav sau în temniță și am venit la Tine? Iar Împăratul, răspunzând, va zice către ei: Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut. Atunci va zice și celor de-a stânga: Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui. Căci flămând am fost și nu Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și nu Mi-ați dat să beau; Străin am fost și nu M-ați primit; gol, și nu M-ați îmbrăcat; bolnav și în temniță, și nu M-ați cercetat. Atunci vor răspunde și ei, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând, sau însetat, sau străin, sau gol, sau bolnav, sau în temniță și nu Ți-am slujit? El însă le va răspunde, zicând: Adevărat zic vouă: Întrucât nu ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut. Și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar dreptii la viață veșnică.” (Matei, 25, 31-46) Pornind de la acest text, se pot identifica autorul, criteriul și caracteristicile Judecății.

Autorul și criteriul Judecății universale

După cum mărturisim în Simbolul de Credință, autorul Judecății finale este – la fel ca autorul Judecății particulare – Hristos Însuși, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, care „iarăși va să vină cu slavă, să judece vii și morții, a Cărui Împărăție nu va avea sfârșit”. Hristos Însuși a spus: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului” (Ioan 5, 22), iar Apostolul Petru mărturisește că Domnul le-a poruncit să propovăduiască poporului că „El este Cel rânduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți” (Fapte 10, 42).

De ce Hristos este judecătorul suprem al tuturor oamenilor? Pentru că este deopotrivă Dumnezeu adevărat și om adevărat, pentru că este atotștiutor, pentru că este Unicul în măsură să împace perfect dragostea și mila cu dreptatea, pentru că după chipul Lui a fost creat omul, pentru că a asumat prin Întrupare întreaga fire umană cu care a rămas unit pe veci și a îndumnezeit-o și a ridicat-o de-a dreapta Tatălui, pentru că a realizat în sine idealul desăvârșirii umane, dar în același timp cunoaște până în străfunduri neputințele omenești, pentru că numai El poate constata în ce măsură cei examinați s-au făcut asemenea Lui, înmulțind talanții primiți (Matei 14, 30) și realizând în ei omul adevărat, capabil de comuniune veșnică cu El.²² Răspunzând la aceeași întrebare, Sfântul Iustin Popovici adaugă: „Pentru că El singur este fără de păcat din întreaga umanitate și Unicul infailibil. Pentru că la Judecata Sa nu poate fi înșelare, și nimeni nu îi va putea acuza de nedreptate, (...) pentru că totul este cunoscut de El, chiar și tainele cele mai ascunse. Atotdreptatea și atotmilostivirea Sa constituie garanția faptului că judecata pe care El o va pronunța asupra fiecăruia dintre noi va fi total dreaptă, întrutotul plină de milă, infailibilă și ireproșabilă. Este o binecuvântare și o șansă extraordinară pentru rasă umană să fie judecată de Domnul Hristos, Dumnezeu-omul”, având în vedere „cât de indecidabil de complexă și enigmatică este ființa umană.”²³

²² Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 288.

²³ Iustin Popovici, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, vol. 5, p. 427.

Judecata lui Hristos va fi actul suprem al demnității sale împărătești, precum și culminația descoperirii lui Dumnezeu și a omului, a sensului deplin al creației și istoriei. Hristos va judeca șezând pe „un tron mare și alb”, simbol al puterii sale împărătești și al judecății neatinse de vreun „interes, mită sau lingușire”, iar autoritatea covârșitoare ce iradiază din El e atât de mare, că „de fața Lui a fugit tot pământul și tot cerul; și loc nu s-a aflat lor” (Apoc. 20, 11)²⁴. Centralitatea lui Hristos la Judecata finală e absolută, ca și cum ar fi numai El, sau ca și cum totul ar fi inclus în El. „Numai fața aceasta, numai Persoana aceasta o văd toți căci numai de ea simt că atârnă existența lor în veci.”²⁵ Profetul Daniel vorbește de un râu de foc ce curge ieșind înaintea Judecătorului (Daniel, 9, 10), sau cum spune psalmistul: „Foc înaintea Lui va merge și va arde împrejur pe vrăjmașii Lui, strălucit-au fulgerele Lui lumii și s-a clătit pământul; vestit-au cerurile dreptatea Lui și au văzut noroadale slava Lui” (Ps. 96, 3-6). Slava feței lui Hristos va apărea dreptilor ca Lumină plină de dragoste ce îi va acoperi de toată rana și neputința, iar păcătoșilor care nu au primit adevărul și iubirea smerită a lui Hristos, ca foc mistuitor, arată Stăniloae sprijinindu-se pe Sf. Simeon Noul Teolog și pe Sf. Isaac Sirul.²⁶ În privința celor răi, spune Sf. Maxim Mărturisitorul, odată cu privirea lui Hristos se va întoarce de la ei tot cosmosul, nemairămânând înaintea lor decât „întunericul cel mai dinafară”, golul abisal și înfricoșător.²⁷

Judecata lui Hristos nu e un act exterior, impersonal sau arbitrar, ci din El „se revarsă viața și fericirea comuniunii depline”, împreună cu toate darurile iubirii Lui, peste cei care au fost în comuniune cu El încă din timpul vieții, comuniune de care se lipsesc cei ce au persistat în egoism și răutate.²⁸ Judecata lui Hristos va fi unită cu judecata conștiinței fiecărui om, care îl va osândi sau îl va îndreptăți, în funcție de faptele săvârșite.²⁹

²⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 287.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 288.

²⁷ *Ibidem*, p. 287.

²⁸ *Ibidem*, pp. 184-185.

²⁹ *Ibidem*, p. 194.

Hristos nu e numai autorul Judecății, ci și criteriul și norma judecății pe care El a realizat-o în sine în mod desăvârșit. El va judeca în ce măsura dragostea Sa s-a făcut transparentă și lucrătoare în fiecare dintre noi pentru aproapele nostru aflat în nevoi, cu care El s-a identificat. Dar El nu e doar autorul și criteriul Judecății, ci și cununa răsplătirii celor ce l-au urmat, precum și paguba celor ce au refuzat dragostea Lui, căci nu este mai mare fericire decât a fi veșnic cu El, precum nu e mai mare chin decât a fi despărțit de El.³⁰

Cu privire la criteriul fundamental al Judecății, iubirea lucrătoare față de aproapele, teologhisirea părintelui Stăniloae este extrem de profundă și de o mare valoare duhovnicească. El subliniază faptul că „în mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidiți și va cerceta dacă L-am iubit în aceștia”, astfel, „la fericirea de veci va merge cel ce a văzut în semenul cel mai obidit valoarea sa nesfârșită, fața de adâncimi nesfârșite a lui Dumnezeu, oglindindu-se în acela, și a cinstit acest chip. (...) Iubește cu adevărat pe om ca om, cel ce iubește pe cel disprețuit și nesocotit de toți; aceluia i s-a revelat suprema valoare ascunsă a omului. Cel ce dă atenție numai celor aflați în situații bune, îi respectă nu pentru că sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu. (...) Pe de altă parte, în mod deosebit omul obidit își descoperă sub razele de atenție ale semenului umanitatea lui profundă și deci pe Dumnezeu în el. (...) Apoi în omul care strigă cu glas sau fără glas, dar în mod sfâșietor după ajutor, sau în ochii lui stinși de durere, strigă sau privește Hristos însuși în chip mai pătrunzător spre inima semenilor, pentru că suferința ca sensibilitate mai profundă umană e un mediu mai adecvat al revelării lui Dumnezeu”³¹, Care urmărește tocmai trezirea acestei sensibilități iubitoare.

Fiecare om va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe toți oamenii, căci ne iubind un om, nu iubește o „rază a lui Hristos”, a Ipostasului divin în care e actualizat tot umanul; umanitatea lui Hristos „nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particulară și ea, ci organul de manifestare al Eu-lui divin, modelul original și făcătorul și susținătorul tuturor eu-urilor omenești; ea

³⁰ *Ibidem*, p. 188.

³¹ *Ibidem*, p. 289.

e deci o umanitate capabilă să redea și să înfățișeze universalitatea umană, o umanitate care se cere iubită în toate persoanele și ne dă puterea să le iubim pe toate.”³² La Judecată vom vedea chipul fiecărui om în Hristos, și vom vedea că „neiubind un om pe Hristos nu L-am iubit în acel om și n-am lăsat pe Hristos să îl iubească în noi.”³³

Cu privire la iubirea pentru aproapele, drept criteriu al Judecății finale, este importantă o precizare, pe care o face Alexander Schmemmann. Iubirea pe care o cere Hristos nu e „o preocupare umanitară pentru o justiție abstractă și pentru „săracii” anonimi, ci iubirea concretă și personală pentru cel de lângă mine, oricine ar fi, pe care Dumnezeu a făcut să-l întâlnesc în viața mea.”³⁴ Din această perspectivă, „iubirea creștină este uneori opusul „activismului social” cu care atât de adesea se identifică creștinismul astăzi. Pentru un „activist social” obiectul iubirii nu este „persoana”, ci „individul”, o unitate abstractă a unei la fel de abstracte „umanități”. „Activistul social” nu are nici un interes pentru persoană și cu ușurință o sacrifică pentru „interesul comun”³⁵.

Stăniloae aprofundează și o temă foarte dificilă, nerezolvată încă deplin, aceea a gradului de eficiență și acțiune pozitivă a Judecătorului în deciderea sorții veșnice a celor nedrepți. Stăniloae se arată aici un excepțional mânăitor al nuanțelor și antinomiilor. Pe de o parte, el afirmă, întemeindu-se pe Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin, că iadul *nu e „susținut de un act pozitiv de condamnare din partea lui Dumnezeu a celor ce-L refuză pe El”*, ci constă „tocmai în acest refuz al lor de a-L iubi.”³⁶ După cum zice Sfântul Ioan Damaschin, „Dumnezeu oferă și diavolului pururea cele bune. Dar acesta nu voiește să le primească. Și în veacul viitor oferă tuturor cele bune. Căci este izvorul celor bune, din are izvorăște bunătatea. Dar fiecare participă la cele bune după cum s-a făcut pe sine capabil de ele. De aceea, nu Dumnezeu e cauza chinurilor

³² *Ibidem*, p. 290.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Alexander Schmemmann, *Postul cel Mare*, trad. Constantin Andreea și Constantin Laurențiu, ediția a doua, Doris, București, 1998, p. 27.

³⁵ *Ibidem*, p. 28.

³⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, pp. 173-174.

eterne ale diavolului, ci acesta de la sine se chinuiește (...), dorind cele ce nu sunt.” (*Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, 589; 544 AB)³⁷ Prin urmare, „Dumnezeu constată cu regret că unele persoane nu acceptă sau au devenit incapabile să accepte comuniunea cu El și că prin aceasta rămân în nefericire prin însăși libertatea lor.”³⁸ Observăm că Stăniloae folosește aici verbul a „constata” care are un regim oarecum intermediar între acțiune și non-acțiune. În alte locuri Stăniloae afirmă că Dumnezeu *nu se comportă cu totul pasiv* la judecarea de sine, a conștiinței, celor ce-L au ales să Îl refuze, ci își arată caracterul de Persoană și respectul pentru aceia, tratându-i ca pe niște persoane libere și responsabile.³⁹ Căci, conștiința lor, „fie cât de întreruptă și mereu contestată de ei, că sunt în iad *în baza unei judecăți a lui Hristos*, dă și existenței celor din iad o frântură de sens, care o face superioară inexistenței sau unei veșnice evoluții în relativitate.”⁴⁰ Referindu-se apoi la cei deschiși comuniunii cu Hristos, pr. Stăniloae afirmă că „judecata lui Hristos nu constă într-o *constatare pasivă* a împărțirii sufletelor după calitatea lor intrinsecă, ci și într-un *act de putere* de a ierta păcatele.”⁴¹ În ultimă instanță, părintele Stăniloae justifică acest grad de acțiune pozitivă a Judecătorului în osândirea veșnică a celor împietriți în rău prin *caracterul necesar* al judecării întregii omeniri.

Caracteristicile Judecății finale

a) Judecata finală este necesară sub mai multe aspecte: ca exigență a dreptății, având în vedere că în această lume nu de puține ori triumfă nedreptatea; ca întemeiere ultimă a unei ordini a valorilor; ca suprem criteriu deosebitor dintre bine și rău; ca separare a răului de bine; ca exigență a unui sens ultim și veșnic al creației

³⁷ Apud *ibidem*, p. 174. La fel consideră și teologul grec Alexandros Kalomiros: dacă iadul ar depinde numai de Dumnezeu, nu am avea de ce să ne temem, dar depinde în întregime de noi și aceasta e tragedia (Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, p. 82)

³⁸ *Ibidem*, p. 175.

³⁹ *Ibidem*, pp. 180, 182.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 189.

⁴¹ *Ibidem*, p. 191.

și istoriei; ca depășire a ceea ce e relativ și vremelnic, ca depășire înspre eternitate a instabilității mișcării în timp; ca satisfacere a setei de cunoaștere deplină și totală a omului; ca biruință a Iubirii dumnezeiești și inaugurare a împărăției veșnice a lui Dumnezeu.

În primul rând, necesitatea Judecății finale este un postulat al legii morale. Deoarece biruința lui Dumnezeu și dreptatea Lui nu se înlăptuiesc decât în parte în cursul istoriei, trebuie să admitem că ele se vor realiza integral în eshatologie. Dacă Dumnezeu ar fi indiferent față de rezultatul luptei dintre bine și rău și n-ar interveni ca să asigure triumful final al dreptății și adevărului s-ar putea conchide că El părăsește umanitatea în chiar cele mai nobile năzuințe ale ei. Sfântul Ioan Gură de Aur, în Omilia a IV-a asupra Providenței divine, arată că „dacă admitem că Dumnezeu există și că este atotputernic și drept, trebuie să admitem și că El va da fiecăruia după faptele sale. Căci cum în viața pământească, foarte adesea cei buni au parte de neplăceri și suferințe, iar cei răi de succese și desfătări, este absolut necesar să existe o altă viață, în care fiecare să primească după faptele sale, precum și un loc pregătit celor răi și destinat pedepsei și altul hărăzit celor buni și destinat recompensei. Cum să renunțe Dumnezeu, autorul legii morale, la judecata universală? Căci dacă n-ar exista învierea morților și judecata obștească, ar trebui să credem în victoria finală a nedreptății.” (<https://www.crestinortodox.ro/religie/judecata-universala-dupa-noul-testament-69452.html>)

În viziunea părintelui Stăniloae, „în afară de Judecata lui Hristos nu e decât iadul”.⁴² Căci fără Lumina Judecății lui Hristos omul și lumea întregă ar fi condamnate la non-sens, ceea ce echivalează cu iadul. „Noi nu putem trăi fără a ne ști în legătură cu un criteriul absolut, care nu poate fi decât Persoana supremă a lui Dumnezeu.”⁴³ Judecata finală face din umanitatea desăvârșită a lui Hristos pârgă la fermă a progresului omenirii spre desăvârșire, într-o ordine a valorilor de însemnătate absolută. Fără Judecata finală mulți oameni nu s-ar putea decide definitiv pentru bine sau rău, ci ar oscila mereu. De asemenea, exprimându-ne în termenii

⁴² *Ibidem*, p. 189.

⁴³ *Ibidem*.

Sf. Maxim Mărturisitorul, Judecata finală este necesară pentru ca existența bună pe care au dobândit-o cei drepecți prin alegerea lor liberă să devină o existență veșnică și fericită.

b) Judecata finală este universală, publică și are în vedere întreaga viață a oamenilor. Faptul că vor fi judecați toți oamenii, din toate timpurile și din toate locurile, rezultă pe lângă textul de la Matei, 25, 32, din următoarele locuri biblice: „Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine, ori rău.” (2 Corinteni, 5, 10) „Dar tu, de ce judeci pe fratele tău? Sau și tu, de ce disprețuiești pe fratele tău? Căci *toți* ne vom înfățișa înaintea judecății lui Dumnezeu.” (Romani, 14, 10).

Sfântul Clement Romanul, arată, la rândul Său: „Cine dintre noi poate scăpa de mâna Lui cea atotputernică? Care lume va primi pe vreunul din cei ce fug de El? Unde poți, dar fugi, sau unde poți scăpa de Cel ce le cuprinde pe toate?” (Epistola către Corinteni, I)

Hristos va judeca toate faptele și cuvintele oamenilor, ba chiar și gândurile cele mai ascunse. Încă în Eccleziast, tânărul era avertizat: „Bucură-te, omule, cât ești tânăr și inima ta să fie veselă în zilele tinereții tale și mergi în căile inimii tale și după ce-ți arată ochii tăi, dar să știi că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa.” (Eccleziast 11, 9) și „Teme-te de Dumnezeu și păzește poruncile Lui! Acesta este lucru cuvenit fiecărui om. Căci Dumnezeu va judeca toate faptele ascunse, fie bune, fie rele.” (Eccleziast 12, 13-14). În Evanghelia după Matei, Mântuitorul însuși ne spune că „Fiul Omului va să vină întru slava Tatălui Său, cu îngerii Săi, și atunci va răsplăti fiecăruia după faptele Sale.” (Matei 16, 27) și „că pentru orice cuvânt deșert pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății” (Matei 12, 36). La fel, Apostolul Pavel ne avertizează că în ziua aceea, „Dumnezeu va judeca prin Iisus Hristos (...) cele ascunse ale oamenilor (Rom. 2, 16). Pentru că „Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura dintre suflet și duh, dintre încheieturi și măduvă și este judecător al simțurilor și al cugetelor inimii. Și nu este nici o faptură ascunsă

înaintea Lui, ci toate sunt goale și descoperite pentru ochii Celui în fața Căruia noi vom da socoteală” (Evrei 4, 12-13).

Sfinții Părinți accentuează cu tărie faptul că la Judecată toate faptele și gândurile vor fi pe deplin descoperite, în fața tuturor oamenilor și îngerilor. Nici un echivoc nu va mai rămâne cu privire la starea sau soarta vreunui om. Regimul *pomului cunoștinței binelui și răului* se va sfârși, nu va mai stăpâni lumea și nu va mai întuneca mintea și sufletul omului⁴⁴, căci cu Judecata lui Hristos începe Împărăția Luminii. Hristos judecă, pentru că El este Lumina care luminează toate, strălucind peste toți oamenii și asupra întregii lor vieți, asupra faptelor lor trecute și asupra consecințelor lor peste generații, până la sfârșitul lumii. După cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, „Lumina cea ascunsă se va descoperi celor ce nu au voit să vină la lumină, ci au urât-o, și toate cele ascunse ale lor se vor face arătate, toată fapta fiecăruia, bună și rea, și tot cuvântul și cugetul cel născut în fiecare din noi, de la naștere și până la cea din urmă suflare a noastră” (Cateheze, XXVIII, 164-175)⁴⁵. Potrivit Sfântului Chiril al Ierusalimului, fiecare va fi judecat de propria conștiință, căci „fața înfricoșătoare a Stăpânului (...) vădește adevărul chiar dacă nu-l spui” (Cateheze către cei care au să se lumineze, XV, 25)⁴⁶. Nici o mască nu va rezista acestei Lumini.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat că la Judecată va participa întreg cosmosul celest și creația terestră, toate puterile angelice și toți oamenii vor sta de față cutremurați, așteptând înfricoșata descoperire a Judecății divine: „în fața tuturor se vor citi faptele noastre ale tuturor și se vor dezgoli toate celor ascunse, ca să își cunoască astfel toți uni altora păcatele, ca și fiecare pe ale sale, citind fără amăgire cartea conștiinței sale.”⁴⁷

Judecata din urmă va aduce revelarea deplină și culminantă a sensului istoriei, a planului lui Dumnezeu cu întreaga omenire, și

⁴⁴ *Ibidem*, p. 291.

⁴⁵ Apud Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, p. 307.

⁴⁶ Apud *ibidem*, p. 308.

⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri partea a II-a. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești* (Părinți și scriitori bisericești 81), trad. Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 19.

a contribuției aduse de fiecare om pentru a-l împlini sau zădărnici.⁴⁸ Cei din vechime vor vedea consecințele ideilor și faptelor lor în generațiile următoare, iar acestea vor vedea cum au îmbogățit sau risipit moștenirea înaintașilor. Fiecare va fi judecat pentru modelele neurmărite și chemările autentice adresate lumii de către apostoli, martiri și cuvioși⁴⁹. Potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, Judecătorul „patriarhilor le va pune înaintea pe sfinții patriarhi Ioan Gură de Aur, Ioan cel Milostiv, Grigorie Teologul, Ignatie, Tarasie, Metodie și pe ceilalți care nu numai cu cuvântul, dar și cu fapta s-au făcut icoană a adevăratului Dumnezeu; mitropoliților le va pune înaintea pe sfinții mitropoliți Vasile, Grigorie, fratele lui, și pe făcătorul de minuni cu același nume, pe Ambrozie și pe Nicolae” (Cateheze, V)⁵⁰ și tot omul păcătos va vedea pe cel asemenea lui, din aceeași categorie și condiție umană, socială și culturală, drept și curat în Împărăția cerurilor și se va rușina și va rămâne fără cuvânt de apărare.⁵¹ „Istoria întreagă va fi din nou în fața tuturor, nu numai cu cele ce s-au petrecut pe planul vizibil, ci și cu cele petrecute pe planul invizibil, ba chiar și cu cele ce s-ar fi putut petrece sau s-ar fi putut să nu se petreacă, apăsând și bucurând pe fiecare (...) pentru ceea ce a făcut bun sau rău în ea.”⁵² Astfel, Judecata universală dă o ultimă apreciere, ce rămâne în veci, a tot ce a fost, nimic nefiind lăsat să piară în uitare. Prin aceasta, dogma Judecății universale iradiază o energie și o putere de motivare și impulsioneare a celor credincioși pentru săvârșirea binelui.⁵³ „Nimic din totalitatea vieții omenești de pe pământ nu va rămâne acoperit, nevăzut în seamă, nevalorificat, neapreciat sau neosândit, ci pentru toate vor răspunde în sens bun sau rău toți, de toate se vor împărtăși, cu o înțelegere nouă toți. Fiecare se va arăta purtând în sine implicit, cum poartă o scoică sunetul valurilor mării, ecoul întregii istorii, raportul său cu întreaga viață

⁴⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 291.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 237.

⁵⁰ Apud Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, pp. 309-310.

⁵¹ Apud *ibidem*, p. 310.

⁵² Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 237.

⁵³ *Ibidem*.

desfășurată în lume.”⁵⁴ Binele și răul din lume nu vor apărea ca niște realități abstracte, ci întâmpărite și transpuse în starea și identitatea spirituală a oamenilor, în mulțumirea și aprecierea, respectiv în acuzarea și respingerea cu care se vor întâmpina unii pe alții.⁵⁵ Această cunoaștere deplină de la sfârșitul istoriei nu va fi neutră și rece, ea implică o întâlnire reală și o evaluare reciprocă a tuturor în Lumina lui Hristos, adică participarea tuturor oamenilor la judecata fiecăruia și a fiecăruia la judecata tuturor. Putem prin urmare extinde la toți oamenii cuvintele Evangheliei referitoare la participarea la judecată a apostolilor (Matei 19, 28; Luca 22, 30), și a tuturor sfinților: „Au nu știți că sfinții vor judeca lumea?” (I Corinteni 6, 2)⁵⁶.

Chiar și îngerii vor fi cutremurați de măreția descoperirii la Judecată a întregului proiect divin cu privire la cosmos. Frica îngerilor va fi determinată și de faptul că unii dintre ei vor pierde definitiv sufletele date lor spre păzire.⁵⁷ Potrivit interpretării textului de la I Corinteni 6, 3 de către Bulgakov, acești îngeri nu vor primi apreciere pozitivă din partea sfinților și a lui Hristos. După alți teologi însă, cele spuse de Apostolul Pavel se referă la judecata îngerilor răi, de care vorbește și Apostolul Petru în II Petru, 2, 4.

c) Judecata finală e solemnă și înfricoșătoare. Din motivele invocate mai sus Judecata e înfricoșătoare chiar și pentru îngeri. E înfricoșătoare și pentru cei drepți pentru că nici un om nu poate avea siguranța „răspunsului bun” înaintea Judecătorului, iar pentru păcătoși – pentru că sunt conștienți și se cutremură de soarta ce îi așteaptă. După cum a arătat părintele Stăniloae, Judecata e înfricoșătoare din cauza subiectivității vinovate a oamenilor⁵⁸. E înfricoșătoare pentru absența apărătorilor, pentru rușinea resimțită în fața tuturor, pentru perspectiva osândei veșnice.⁵⁹ Solemnitatea judecății e dată de măreția și autoritatea copleșitoare a Judecătorului, precum și de caracterul ei public și definitiv.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 238.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 293.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 187.

⁵⁹ Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, p. 314.

d) Judecata finală e dreaptă. Hristos ne spune: „Judecata mea e dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis” (Ioan 5, 30), iar Apostolul Pavel ne vorbește despre ziua „arătării dreptei judecăți a lui Dumnezeu” (Romani 2, 5). Urmând Sfintei Scripturi, Părinții spun că judecățile Celui ce este însuși adevărul (Ioan 14, 6), ale Celui ce este drept (Fapte 3, 14; 22; 14; Iacob 5, 6; I Ioan 2, 1; 2 Timotei 4, 8) nu pot fi altfel decât cu totul drepte și adevărate. Dumnezeu nu caută la fața omului și nu e părtinitor (cf. Fapte 10, 34; Romani 2, 11; Galateni 2, 6; Efeseni 6, 9), ci toți sunt aidoma înaintea feței Sale.⁶⁰ Din cele patru pilde ale Mântuitorului în care ni se arată cum se vor cerne oamenii la Judecată – despărțiți în oi și capre (Matei 25, 32-46), în grâu și neghină (Matei 13, 24-30), în fecioare bune și fecioare înțelepte (Matei 25, 1-13), în cei ce poartă haină de nuntă și cei ce n-au veșmânt de nuntă (Matei 22, 1-14) – vedem că judecata se va face potrivit cu starea și caracterul fiecăruia, determinate de faptele și alegerile lui.⁶¹ Aceștia sunt numiți diferit, arată Sf. Ioan Gură de Aur (Despre mărginita putere a diavolului, III, 3), „nu din pricina deosebirii de fire, ci din pricina deosebirii de voință”⁶².

Judecătorul nu primește nici mită, nici lingușire, iar însăși conștiința celui judecat va înregistra dreptatea hotărârii.

Judecata va fi „dreaptă și pentru faptul că fiecare va fi judecat potrivit cu legea după care a trăit pe pământ: păgânii după legea morală naturală (Romani 2, 14-16), evreii după legea mozaică (Romani 2, 12), iar creștinii după legea evanghelică.”⁶³

e) Judecata finală va fi definitivă și veșnică spre deosebire de judecata particulară. Dacă viața veșnică a celor drepte e o consecință de la sine înțeleasă a Judecății, chestiunea veșniciei iadului a provocat mereu conștiința creștinilor din primele veacuri până în zilele noastre. Învățătura Mântuitorului este clară în acest sens: „Și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar dreptii la viață veșnică” (Matei

⁶⁰ *Ibidem*, p. 315.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 309, 316-317.

⁶² *Apud ibidem*, p. 309.

⁶³ Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Dogmatica ortodoxă: manual pentru seminariile teologice*, p. 311.

25, 45-46). Alte texte precum: „Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui” (Matei 25, 31), sau în „gheenă, în focul cel nestins, unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge (Marcu 9, 43-44) sau „diavolul, care-i amăgise, a fost aruncat în iezerul de foc și de pucioasă, unde este și fiara și prorocul mincinos, și vor fi chinuiți acolo, zi și noapte, în vecii vecilor” (Apocalipsa 20, 10), nu pot fi interpretate doar ca o reiterare pedagogică a unor amenințări vetero-testamentare, cu priză în conștiința apocaliptică a iudeilor (de la Isaia 30, 33; 44, 10; Iisus Sirah 7, 11, Daniel 12, 2 etc.), ci ca o anticipare a posibilității reale, înfricoșătoare a pierzaniei veșnice. Că această posibilitate nu este doar o „sperietoare” menită să impresioneze pe cei slabi în credință și să-i conducă astfel spre binele viitor, rezultă și din aceea că ea cere sacrificii extreme până la pierderea vieții și a sufletului pentru Hristos: „Și de te smintește mâna ta, tai-o că mai bine este să intri ciung în viață, decât, amândouă mâinile având, să te duci în gheenă..” (Marcu 9, 43 ș.u.); sau „Cine va voi să își scape sufletul îl va pierde; dar cine își va pierde sufletul pentru Mine îl va afla” (Matei 16, 25). La întrebarea: Doamne, puțini sunt oare cei ce se mântuiesc? El le-a răspuns: „Siliți-vă să intrați prin poarta cea strâmtă, că mulți, zic vouă, vor căuta să intre și nu vor putea. După ce se va scula stăpânul casei și va încuia ușa și veți începe să stați afară și să bateți la ușă, zicând: Doamne, deschide-ne! - și el, răspunzând, vă va zice: Nu vă știu de unde sunteți. Depărtați-vă de la mine toți lucrătorii nedreptății” (Luca 13, 23-27).

Întemeindu-se pe cuvintele Mântuitorului din Sfintele Evanghelii, și pentru combaterea învățăturilor origeniste privind preexistența sufletelor și apocatastaza care au tulburau Biserica în prima jumătate a secolului VI, Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol din 553 a hotărât: „Cel ce zice sau crede că pedepsirea diavolilor și a oamenilor păcătoși este numai temporală și va avea oarecând un sfârșit, să fie anatema.” Totuși, unii teologi și filosofi creștini, întemeindu-se destul de vag și discutabil pe interpretarea unor texte scripturistice, în special pauline (1 Corinteni, 3, 13-15; 1 Corinteni 15, 24-28; Romani 11, 32-35; Romani 11, 25-26; Coloseni 1, 19-20), dar și evanghelice (Matei 5, 25-26; Luca 12, 58-59; Matei 18, 34-35; Matei 19, 23-26; Luca 12, 47-48), pe unii Sfinți Părinți

care au învățat doctrina apocatastazei (Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Isaac Sirul), au oferit interpretări/receptări restrictive ale hotărârii Sinodului V Ecumenic. Printre aceste interpretări o răspândire largă (în special printre teologii ruși sau de filieră rusă din Occident) a avut opinia potrivit căreia Biserica la Sinodul V a condamnat afirmarea cu certitudine a apocatastazei, dar nu și posibilitatea ei, posibilitate care ar fi insuflat rugăciunea atâtor sfinți pentru mântuirea tuturor. S-a mai spus că pedagogia fricii nu mai funcționează pentru conștiințele mature ale epocii noastre, că predica despre infern nu îl mai atinge pe omul contemporan, din pricina atrocităților din veacul al XX-lea, ba chiar că învățătura despre iadul veșnic constituie punctul slab al doctrinei creștine, și că una din cauzele ateismului este chiar imaginea acestui Dumnezeu justițiar care îi aruncă pe oameni în chinuri veșnice. Astfel de opinii au exprimat, spre exemplu, George Minois⁶⁴, Jean Guitton⁶⁵ și Paul Evdokimov⁶⁶. Făcând o analiză a pozițiilor exprimate în teologia contemporană cu privire la problema iadului veșnic, am constat următoarele:

Karl Christian Felmy fără a face afirmații dogmatice riscante, lasă totuși problema deschisă, oscilând între Bulgakov (mai favorabil ideii mântuirii universale) și Vladimir Lossky (mai fidel dogmelor Bisericii).⁶⁷ Pentru Olivier Clement ultimul cuvânt este cel al rugăciunii și speranței, căci numai Hristos poate cunoaște taina unei mântuiri fără constrângere.⁶⁸ La fel, teologul catolic Hans Urs von Balthasar consideră că nu avem dreptul să afirmăm apocatastaza, dar avem dreptul, ba chiar datoria, să nădăjduim în mântuirea tuturor.⁶⁹ Paul Evdokimov face afirmația îndrăzneță

⁶⁴ Georges Minois, *Istoria infernurilor* (Istoria ideilor), trad. Alexandru Cuniță, Humanitas, București, 1998, p. 187.

⁶⁵ Jean Guitton, „L'enfer dans la mentalité contemporaine”, în *L'enfer*, Edition Foi Vivante, Paris, 1950, pp. 332-334.

⁶⁶ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Anastasia, București, 1993, p. 20.

⁶⁷ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 314.

⁶⁸ Olivier Clément, *Puterea credinței*, trad. Alexandrina Andronescu și Daniela Ciascai, Pandora, Târgoviște, 1999, pp. 109-110.

⁶⁹ Hans Urs von Balthasar, *Mic discurs despre iad* (Eseu), trad. Alexandru Șahighian, ediție de Petre Guran, Anastasia, București, 1994.

că Dumnezeu așteaptă de la noi apocatastaza.⁷⁰ Nikolai Berdiaev și Pavel Florenski consideră că antinomia aceasta are un caracter ultim și este insolubilă: pe de o parte, libertatea fapturilor nu poate fi constrânsă nicidecum a iubi pe Dumnezeu, pentru că constrângerea ar contrazice iubirea divină⁷¹, pe de altă parte e foarte greu să admitem că paralel cu eternitatea divină va exista o eternitate rea, diabolică, infernală; altfel spus, poți să admiți chinurile veșnice din punctul de vedere al omului, dar nu din punctul de vedere al unui Dumnezeu care iubește infinit.⁷² Iată încă un motiv pentru care Judecata finală se va face de către Dumnezeu-Om, singurul în măsură să rezolve această antinomie. În opinia lui Ilarion Alfeyev, este o erezie să afirmăm că toți oamenii se vor mântui, dar nu este eretic să nutrim speranța și să ne rugăm pentru mântuirea tuturor⁷³. Alfeyev se bazează în special pe dogma pogorârii lui Hristos la iad, pe care o interpretează într-un sens eshatologic și universal⁷⁴ și pe opiniile exprimate de sfinții Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul și Ioan Scărarul.⁷⁵ Matsoukas consideră că apocatastaza ar putea fi acceptată cu statut de teologumenă în înțelesul pe care i-l dă Sf. Maxim Mărturisitorul. Potrivit mitropolitului Kallistos Ware și a părintelui Andrew Louth mântuirea universală este cel puțin „o speranță legitimă”⁷⁶, cum ar rezulta și din unele cuvinte ale Sfântului Siluan Athonitul.

În ce îl privește pe Sfântul Iustin Popovici, acesta nu face nici o referire la chestiunea apocatastazei, însă o respinge implicit învățând dogma damnării eterne. Părintele Mihail Pomazanki, adept al unei teologhisiri tradiționale, echilibrate, a respins teza

⁷⁰ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Christiana, București, 1995, p. 205.

⁷¹ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, pp. 138-139.

⁷² Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină* (Colecția de studii și eseuri), Paideia, București, 1996, pp. 377-379.

⁷³ Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în dogmatica ortodoxă*, p. 360.

⁷⁴ Ilarion Alfeyev, *Hristos, biruitorul iadului. Pogorârea la iad în perspectivă ortodoxă* (Studii teologice), trad. Cristian Vajea, Sophia, București, 2009.

⁷⁵ Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în dogmatica ortodoxă*, pp. 354-360.

⁷⁶ Andrew Louth, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 243.

apocatastazei.⁷⁷ La fel, în teologia românească nu există adepți ai teoriei apocatastazei nici sub forma afirmării certitudinii ei, nici sub aceea a *posibilității* doar.

Cea mai profundă tratare a antinomiei infernului o găsim în teologia părintelui Dumitru Stăniloae. El combate atât argumentele teoriei apocatastazei, cât și pe cele ale metempsihozei - că viața aceasta vremelnică ar fi insuficientă pentru determinarea sortii eterne a omului, că omul ar avea o libertate eternă (deci ar putea alege să se îndrepte oricând spre Dumnezeu, deci și după Judecata finală) și că iadul veșnic nu s-ar împăca cu dragostea lui Dumnezeu. Expunerea părintelui Stăniloae, deopotrivă dogmatică și duhovnicească, se concentrează în jurul conceptelor de responsabilitate personală, comuniune și valorizare maximală a vieții prezente, precum și pe evidențierea diferenței esențiale dintre condiția ontologică a omului în timp, față de cea din eternitate. În timp este posibilă schimbarea în baza unei libertăți elective, în eternitate nu mai este posibilă, condiția eternă a libertății fiind supra-electivă. După cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, mișcarea, libertatea, timpul însuși nu au sens fără o țință finală a odihnei făpturilor în eternitate, în infinita plenitudine divină, care să depășească orice echivoc, orice stare relativă, oscilantă. „Viața pământească istorică e ridicată deasupra relativității dacă numai de ea depinde obținerea vieții absolute în Dumnezeu. [...] Timpul este altfel și o grație.”⁷⁸ Dacă privăm timpul vieții prezente de valoarea și dimensiunea lui eshatologică, „orice faptă istorică își pierde importanța unică. Oricând se poate face orice, oricând se poate repara orice, într-un sens relativ. Nu există progres real, ci o uniformitate obositoare. Știind că există un timp nesfârșit pentru decizii, amâni decizia mereu. [...] Filosofia moleșelii apare în aceste condiții ca cea mai înțeleaptă.”⁷⁹ Dacă timpul vieții unei persoane nu e pentru decizii obligatorii și cu efecte decisive, nu mai are valoare nici viața acelei persoane, nici persoana însăși, căci rămâne indefinită, nu se formează pe sine prin decizia ei, nu-și actualizează taina ei divină, unică și irepetabilă. În viața aceasta

⁷⁷ Mihail Pomazanki, *Teologia dogmatică ortodoxă*, pp. 283-285.

⁷⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 168.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 168-169.

există destul timp pentru decizii, „căci învățăm în ea nu numai din experiența noastră, ci și din experiența întregii istorii ce ne-a precedat, din experiența tuturor generațiilor anterioare și a atâtor oameni cu care ne întâlnim.”⁸⁰ Dar învățăm în primul rând din revelația lui Dumnezeu: „Toată eternitatea e concentrată prin Dumnezeu în jurul meu pentru a mă face să mă decid în existența prezentă pentru bine”⁸¹, subliniază inspirat părintele Stăniloae. Darurile și faptele de iubire ale lui Dumnezeu și ale altora față de noi ne obligă, ne constituie ca ființe responsabile. „Cine nu se lasă pătruns de atâtea motive de responsabilitate în viața aceasta nu s-ar lăsa în oricât de multe alte vieți, toate lipsite de o responsabilitate unică pentru dobândirea eternității.”⁸² Cine disprețuiește jertfa Fiului lui Dumnezeu și rămâne insensibil la bucuria Învierii Sale, și dacă ar mai avea o mie de vieți, ar fi în zadar.

Părintele Stăniloae a arătat că iadul veșnic e o „taină a libertății omului și o taină a putinței lui de învârtosare într-o libertate negativă imposibil de depășit.”⁸³ Întemeindu-se pe Sfântul Ioan Damaschin, a considerat că permanentizarea stării infernale a osândiților, lipsa oricărei mișcări a lor spre Dumnezeu se datorează neschimbabilității lor pătimase. Focul din iad ar fi din acest punct de vedere focul poftelor ce nu își găsesc materia de a se satisface. Prin urmare, iadul e un rău dublu: voința de a săvârși păcatul și neputința de a-l săvârși.⁸⁴ Iadul a mai fost definit ca fiind *neputința de a iubi*, cel osândit aflându-se în „întunericul cel mai dinafară” (Matei, 8, 12; 22, 13; 25, 30), adică într-o stare de totală exterioritate și singurătate în raport cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. Starea celui din iad se mai caracterizează prin caracterul ei „sucit”, pervers, printr-o „dualitate contradictorie”⁸⁵, el nefiind numai în opoziție cu Dumnezeu, ci și cu sine însuși. E împietrit într-o scindare de sine demonică, esența demonicului fiind fractura unității originare transcendente a sinelui angelic.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 170.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 176.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 185.

Stăniloae răspunde în continuare la două întrebări dificile: de ce nu li se arată Dumnezeu osândiților în lumina sa mângâietoare, ca aceștia văzând-o, să reintre în comuniune cu El? De ce Dumnezeu nu îi distruge pe cei osândiți, ci alege să-i mențină veșnic în atitudinea lor de refuz față de Sine?

La prima întrebare părintele Stăniloae răspunde astfel: prezența lui Dumnezeu nu e o realitate exterioară, care să se impună constrângător din afară, ci se oferă ca un „Tu”, plin de respect, delicatețe și dragoste; El nu poate fi perceput de om decât dacă acesta se află într-o stare relativ similară, adică prin deschiderea smerită și iubitoare a sufletului. Dar cel ce își apără autonomia se înverșunează să respingă mai ales pe Cel care prin tot ce îi oferă îl face (implicit) să își dea seama că de darul Lui depinde existența sa autentică, că El e singurul lui reazem și temei.⁸⁶ Astfel, Hristos rămâne pentru cei din iad într-o „arătare lipsită de har, o arătare lipsită de intimitate, o arătare distantă, în care se simte mai mult focul decât Persoana Sa.”⁸⁷

La întrebarea a doua, răspunsul e acela că existența este un dar absolut gratuit și irevocabil al lui Dumnezeu. Oferind celor din iad existența pentru eternitate, arată valoarea indelebilă a persoanelor umane.⁸⁸ Pentru Dumnezeu fiecare om e de neînlocuit și implică o relație veșnică.⁸⁹ El nu poate uita pe nimeni. Dragoste creatoare fiind, El nu își distruge făpturile. El manifestă „măreția și generozitatea dăruirii lor cu existență” și libertate, chiar „într-o veșnică opoziție cu Sine”⁹⁰. De asemenea, „un dumnezeu care nu ar fi putut crea ființe cu o veșnică indestructibilitate, pentru o veșnică gândire la el sau contra lui”, ar fi fost un dumnezeu slab, condiționat și limitat la o relație cu procese temporale și impersonale, precum cele ale compunerii și descompunerii materiei.⁹¹ Dar Dumnezeu, fiind atotputernic, arată că nu este pus în pericol de existența lor voit autonomă, și că iubirea Lui rămâne în veci, chiar

⁸⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 187.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 180.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 163.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁹¹ *Ibidem*, p. 183.

și față de cei ce nu vor răspunde niciodată chemării Lui.⁹² Căci dacă o mântuire realizată în chip silnic ar însemna disprețuirea libertății umane, aneantizarea celor ce se împotrivesc lui Dumnezeu ar însemna disprețuirea atât a libertății, cât și a existenței lor. Părintele Stăniloae mai arată că în atitudinea omului care nu vrea să știe de Dumnezeu și care totuși nu poate să uite cu totul de El e o suferință sfâșietoare și o adâncime umană a căror valoare și sens nu le putem pătrunde. „Dacă omul ar uita cu totul pe Dumnezeu, nu ar mai suferi, dar nu ar mai fi nici om”⁹³, afirmă părintele Stăniloae.

În încheierea acestei tematici dificile consider că este clarificatoare mărturia părintelui Sofronie Saharov, care s-a făcut următor Sfântului Siluan Athonitul în rugăciunea pentru mântuirea lumii întregi: „Iubirea lui Hristos nădăduiește să atragă la El pe toți oamenii și de aceea coboară până în adâncul iadului. Totuși și acestei iubiri desăvârșite, și acestei jertfe desăvârșite omul – cine este acesta? nu știm; câți sunt aceștia? de asemenea, nu știm – îi poate răspunde printr-un refuz chiar și în veșnicie. Această înfricoșătoare posibilitate a libertății, pe care Biserica o cunoaște foarte bine din experiența ei duhovnicească, a făcut să fie respinsă învățătura origeniștilor. Fără nici o îndoială, rugăciunea pentru mântuirea tuturor pe care o vedem în viața Starețului Siluan nu s-ar putea naște într-o conștiință origenistă.”⁹⁴ Observăm aici o mutare de accent esențială, ca trăire: părintele Sofronie vorbește de *posibilitatea pierzaniei veșnice* – și că aceasta stă la baza rugăciunii pentru întreaga lume - iar nu speculațiile abstracte privind *mântuirea tuturor*. Cu această conștiință, atât el, cât și Sfântul Siluan, au trăit o viață extrem de exigentă cu sine, o viață sfântă, de care s-au folosit mulți.⁹⁵

⁹² *Ibidem*, p. 164.

⁹³ *Ibidem*, p. 182.

⁹⁴ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul* (Mistica), trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 97.

⁹⁵ Clarificări importante aduce și pr. George Remete, sub 3 aspecte: 1. el arată că prin afirmarea necesității mântuirii tuturor doctrina apocatastazei are un substrat panteist, înțelegând confuz și nediferențiat starea finală în care Dumnezeu va fi „totul în toate”; 2. Reliefează echivalența dintre celebra formula a lui Dostoievski: „Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis!” cu formula „Dacă

Viața de veci

Întrucât despre osânda veșnică și starea celor din iad am vorbit mai sus, voi trata aici doar despre starea de fericire a celor din rai. În primul rând starea de fericire a dreptilor dobândită după judecata particulară va spori foarte mult, din 3 motive: pentru că va fi trăită și cu trupul înviat, pentru că va fi împărtășită și trăită împreună cu toți ceilalți, și pentru că vor trăi veșnic cu Domnul într-o lume transfigurată,⁹⁶ „într-un cer nou și un pământ nou” (Apoc 21, 1).

„Cei drepti vor străluci ca soarele în Împărăția Tatălui lor” (Mt, 13, 43), împărtășindu-se de Slava lui Hristos (cf Ioan 17, 21-23), pe care îl vor vedea față către față (cf 1 Cor 13, 12), bucurându-se de toate cele ce El le-a gătit celor ce Îl iubesc, adică „cele ce ochiul nu a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit” (1 Cor 2, 9). Văzând pe Dumnezeu cum este, sfinții vor deveni asemenea Lui (cf 1, Ioan 3, 2), iar Dumnezeu va fi „totul în toate” (cf 1 Cor 13, 12), în lumea întoarsă ca dar Tatălui de către Fiul. Fericirea le va fi neștirbită și nesfârșită, iar bucuria lor nimeni nu o va lua de la ei (cf Ioan 16, 22). Toți cei mântuiți „nu vor mai flămânzi, nici nu vor mai înseta, nici nu va mai cădea soarele peste ei și nici o arșiță; căci Mielul, Cel ce stă în mijlocul tronului, îi va paște pe ei și-i va duce la izvoarele apelor vieții și Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii lor”. (Apoc 7, 16-17). Trupurile lor se vor carac-

apocatastaza există, totul e permis!”; 3. Răstoarnă argumentul lui George Minois din *Istoria infernului*, afirmând cu îndrăzneală că învățătura despre iadul veșnic nu este punctul slab al doctrinei creștine, ci chiar unul din punctele ei cele mai tari, căci implică o libertate reală și o responsabilitate personală indegrevabilă, dovadă a măreției omului creat după chipul lui Dumnezeu (George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, p. 366).

⁹⁶ Este de menționat că dacă între judecata particulară și cea universală multe suflete din iad vor putea trece în rai, prin rugăciunile Bisericii, reciproca nu este valabilă. Nici unul din sufletele ajunse în rai ca urmare a Judecății particulare nu se va mai muta de aici, pentru că Judecata finală nu este un act juridic abstract, ci este în esență un act de comuniune, iar aceste suflete se află deja în comuniune cu Hristos. Nimic nu îi va putea scoate din această comuniune, chiar dacă ipotetic se vor evidenția la Judecata finală anumite consecințe rele ale faptelor lor peste generații.

teriza prin absența sexualității, vor fi nestricăcioase, nemuritoare, pline de putere, duhovnicești, cerești, îmbrăcate în slavă.

Starea de fericire a dreptilor nu va avea aceeași măsură, ci va avea grade diferite, după vrednicia fiecăruia, căci după cum a spus Domnul Iisus Hristos, „în casa Tatălui Meu, multe locașuri sunt” (Ioan 14, 2), iar după cuvântul Apostolului Pavel, „fiecare își va lua plata după osteneala sa” (I Cor 3, 8) așa încât în Rai „stea de stea se va deosebi în strălucire” (I Cor 15, 41). Dar fiecare va urca din slavă în slavă, căci viața veșnică va fi o liturghie veșnică, o continuă dăruire de sine lui Dumnezeu și celorlalți, și o tot mai deplină împărtășire de El și de Lumina Lui nesfârșită.

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit *epectază* ascensiunea contemplativă și îndumnezeitoare a sfinților spre o tot mai mare unire cu Dumnezeu, iar libertatea o trăsătură esențială a stării lor. Libertatea deplină a lor va consta în deschiderea deplină spre infinitatea lui Dumnezeu, în depășirea continuă a finitudinii, libertatea le va fi însăși experiența infinității.⁹⁷ După cum arăta Sf. Grigorie de Nyssa, „cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfârșit” (*Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor, Omilia VIII*)⁹⁸. Această stare de libertate și transcendere continuă presupune 3 aspecte: depășirea separării dintre suflet și trup, sau altfel spus, unirea lor într-o armonie superioară, în care interiorul ascuns devine același cu exteriorul văzut, adică o stare de transparență și sinceritate deplină; unificarea trecutului și viitorului într-un veșnic prezent, unificarea amintirii și a speranței într-o trăire continuă a plenitudinii; unificarea simțirii și a înțelegerii, adică iubirea și cunoștința vor deveni una, iar a-L cunoaște și a-L simți pe Dumnezeu va fi una și aceeași realitate.⁹⁹

Sfântul Maxim Mărturisitorul numește această viață veșnică și fericită *ziua a opta*, o duminică fără sfârșit în care făpturile „se mișcă veșnic stabil și fără alterare în jurul lui Dumnezeu, netrecând de

⁹⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, pp. 295-297.

⁹⁸ Apud *ibidem*, p. 299. A se vedea traducerea întrucâtva diferită din Grigorie de Nyssa, *Scrieri partea I* (Părinți și scriitori bisericești 29), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 223.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 296-297.

la El la altceva, pentru că El nu are hotar”¹⁰⁰. Nemărginirea Dumnezeirii asigură stabilitatea lor eternă, iar viața fără de început și fără de sfârșit a lui Dumnezeu devine prin participare și unire viața lor. Mișcarea stabilă a creaturilor în Dumnezeu în viața viitoare nu se realizează prin lucrarea și efortul lor, ci e darul și actul deificator al lui Dumnezeu. Omul crește în bucuria de darurile mereu noi și sporite ale aceluiași Dumnezeu iubitor.¹⁰¹ „Ziua a opta și prima, mai bine zis una și netrecătoare, este venirea curată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mișcă. Atunci, în cei ce s-au folosit de rațiunea existenței prin voință conform firii, Se va sălășlui, după dreptate, întreg în ei întregi și le va procura veșnica existență bună prin împărtășirea de El.”¹⁰²

Participarea aceasta este nu prin ființă (ceea ce ar însemna panteism), nu prin vederea intelectuală a esenței divine, cum se afirmă în teologia romano-catolică, ci prin har, prin energiile necreate, prin vederea tot mai deplină a Luminii nemărginite a lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama a arătat că Lumina dumnezeiască este auto-văzătoare, de sine văzătoare, iar cei îndumnezeiți participa suprafiresc la vederea lui Dumnezeu de către Sine însuși.¹⁰³

O mărturie mai nouă despre viața veșnică aparține Sfântului Ambrozio de la Optina, care fiind răpit trei zile în rai, a văzut următoarele: nenumărate ființe minunate, fiecare fiind foarte deosebită de celelalte, cu care intra în comuniune deplină îndată ce se gândea la ele, și fiecare din aceste fapte îngerești împărtășea cu el tocmai acel ceva unic, deosebit și irepetabil pe care Dumnezeu l-a pus în fiecare persoană.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 299.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 300-301.

¹⁰² Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 499.

¹⁰³ Sfântul Grigorie Palama, „Cuvânt despre cei ce se liniștesc cu evlavie. Despre sfânta lumină”, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 1999, pp. 312, 337.

Către înțelepciunea credinței

O meditație

Lect. univ. dr. NICOLAE TURCAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”*

EXISTĂ UN DRUM CĂTRE CREDINȚĂ care să pornească din filosofie, să exprime o căutare ce își are începutul într-o întrebare? Se știe că întrebările nu sunt nevinovate, pentru că ele nu sunt niciodată cu adevărat neutre. Intenția lor dezvăluie cel puțin o preocupare, dacă nu o angoasă ori o nevoie ontologică. De aceea, un asemenea drum n-ar trebui exclus *ab initio*. Va trebui doar să găsim o întrebare suficient de originală pentru a-l începe, înainte de a încerca să salvăm permanența căutării și sensul ei veritabil, amenințat la tot pasul de înstrăinare și ipocrizie. Este ceea ce vom încerca în paginile de mai jos.

Întrebarea originală

În *Introducere în metafizică*¹, Martin Heidegger formulează astfel ceea ce el numește drept întrebarea originală a metafizicii: „De ce este de fapt ființare și nu mai degrabă nimic?”². Mirarea filosofică se articulează în jurul faptului că ceva ființează, deși, trebuie

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Introducere în metafizică* (Paradigme), trad. GABRIEL LICEANU și THOMAS KLEININGER, Humanitas, București, 1999, p. 9.

² Dezvoltăm aici articolul nostru, „Întrebarea radicală: de la metafizică la teologie”, *Renașterea* 5 (2014), p. 4.

semnalat, posibilitatea nimicului se află în lucru chiar în punerea întrebării.

Firește că o asemenea întrebare este nici mai mult, nici mai puțin decât un scandal pentru credința creștină, al cărei răspuns – că totul este creație a unui Dumnezeu atotputernic și atotiubitor – nu interesează gândirea lui Heidegger, pentru care o filosofie creștină reprezintă o imposibilitate și o contradicție. Celebrându-și propria autonomie în afara revelației creștine, filosofia heideggeriană ia pe cont propriu atât punerea întrebării, cât și formularea unor răspunsuri care, fără a se constitui în repere dogmatice definitive, derulează calea filosofiei, adică *filosofarea*. Oricât de spectaculoasă ar fi lumea metafizicii care se ivește filosofic din această întrebare fundamentală și oricât de formidabil drumul gândirii, orgoliul autonomiei rațiunii umane e încă extrem și nu cred că poate fi salvat nici măcar de conceptul heideggerian al autenticității, concept înțeles de filosoful german drept procesul prin care omul își ia în mâini propriul destin și alege să iasă de sub dominația mediocrității, a impersonalului „se”³. Dacă interogația este autentică, dacă asumarea travaliului gândirii este de asemenea autentică, nu văd de ce ar putea fi autentic refuzul revelației creștine: în acest caz, conceptul autenticității este „omenesc, prea omenesc” și nu poate da seama de măsura înaltă a *Dasein*-ului sfânt, a omului îndumnezeit. Să numim autenticitatea acestuia din urmă *teo-autenticitate*, pentru a exprima astfel împlinirea prin credința în Hristos a celor care consideră că *a fi* este încă infim în absența divinului.

De altfel, câțiva gânditori din turnura teologică a fenomenologiei franceze aveau să demonstreze că refuzul heideggerian al filosofiei creștine poate fi depășit: teologia și filosofia comunică, fie trecându-și ștafeta de la una la alta (acolo unde filosofia nu mai poate răspunde, teologia are încă ceva important de spus, susține Jean-Luc Marion)⁴, fie coexistând într-o regiune de frontieră, după cum afirmă (Jean-Yves Lacoste)⁵. De asemenea, într-un volum

³MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. GABRIEL LIICEANU și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2002.

⁴A se vedea Marion, 2003, Fiind dat #1588

⁵JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. MARIA-CORNELIA ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2011, p. 6; vezi și NICOLAE TURCAN, *Când adevărul poartă*

recent, *Ființa și credința*⁶, teologul ortodox George Remete (de altfel un mare admirator al lui Heidegger), recunoaște și critică limitele impuse de refuzul filosofiei creștine în gândirea filosofului german⁷.

Revenind la întrebarea de la început asupra ființării, Heidegger recunoaște că ea merge mână în mână cu întrebarea asupra nimicului, că întrebarea asupra a *ceea ce este* cheamă și întrebarea asupra a *ceea ce nu este*, că ființarea și neființarea se găsesc împreună în fața acestui efort interogativ. De asemenea, afirmă că meditația asupra morții duce la autenticitate, însă întrebarea fundamentală se poartă asupra ființării, nu a nimicului (chiar dacă nimicul va deveni el însuși obiect al interogării în conferința „Ce este metafizica?”⁸). Or cred că întrebarea fundamentală ar putea fi răsturnată, lăsând mirarea filosofică să se formuleze în fața nimicirii, nu a ființării. Oare ceea ce produce o convertire (fie filosofică, fie religioasă) nu este adeseori întâlnirea finitudinii, a pierderii, a suferinței, a morții? Nimeni nu pleacă în căutarea marilor răspunsuri, dacă nu a întâlnit limita, dacă nu și-a pierdut ceea ce credea că are mai de preț, dacă n-a înțeles perisabilitatea, evanescența, „ușurătatea” ființei. De aceea ar trebui să reformulăm interogația fundamentală pentru a-i respecta diacronia survenirii: de ce există și nimicul și nu, mai degrabă, *doar* ființarea neafectată? Sau într-o formulare deja teologică: de ce există finitudine, suferință, moarte, pieire și nu mai degrabă plenitudine, frumusețe, dragoste, eternitate, Dumnezeu? Astfel pusă, problema se deschide în rezolvările ei posibile nu către nimic, ci către „frumusețea infinitului”⁹, lăsând

numele dragostei. Studii de teologie și filosofie (Universitas/Theologia et Philosophia 7), Eikon, București, 2018, pp. 88–93.

⁶ GEORGE REMETE, *Ființa și credința*, vol. 1, *Ideea de ființă*, Ed. Academiei Române, București, 2012.

⁷ Părintele Remete insistă altundeva chiar că evlaviea lui Heidegger față de ființă nu este atât de necreștină; vezi GEORGE REMETE, *Martin Heidegger, între fenomenologie și teologie. O introducere*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2010.

⁸ MARTIN HEIDEGGER, „Ce este metafizica?”, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. THOMAS KLEININGER ȘI GABRIEL LIICEANU, Ed. Politică, București, 1988, pp. 33–51.

⁹ Expresia este titlul unei cărți a lui David Bentley Hart, vezi DAVID BENTLEY HART, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, studiu introductiv de

accentele să se mute de pe nihilismul heideggerian, pe bucuria credinței în Dumnezeu învierii.

Însă această trecere nu este deloc facilă: odată deschis orizontul întrebării, nimic nu garantează că nu ne rătăcim din înstrăinare în înstrăinare, atunci când căutăm calea către înțelepciunea credinței. Întrebarea se metamorfozează astfel: de ce înstrăinare și nu, mai degrabă, autenticitate?

Paradoxul înstrăinării

Despre conceptul de înstrăinare sau alienare s-a vorbit în special în legătură cu filosofia marxistă¹⁰. Pretențiile discursului marxist sunt mai mult decât punerea unui diagnostic: odată stabilită definiția înstrăinării muncitorului¹¹, nevoia unei soluții devine atât de urgentă, încât marxismul consideră că trebuie impusă cu forța. Omul se înstrăinează de adevărata sa natură prin muncă, spune Marx, dar faptul acesta va dispărea de la sine odată cu evoluția societății și abolirea capitalismului. Violența revoluționară apare în acest punct al necesității abolirii capitalismului și e justificată de faptul că „evoluția” către comunism trebuie forțată să vină, pentru că e pe cât de științifică, pe atât de logică, de vreme ce materialismul dialectic și istoric o explică atât de convingător. Nu este locul aici pentru detalii și pentru critica acestei teorii, am dorit doar să subliniem caracterul *alienat* al omului și să ne întrebăm dacă acesta nu e cumva o trăsătură definitorie, care depășește cu mult raporturile muncitorului cu capitalul, cu munca sa, cu propria-i natură și cu ceilalți, cum consideră Marx. Este omul, așadar, un animal rațional înstrăinat?

VLAD (NECTARIE) DĂRĂBAN și MIHAIL NEAMȚU, trad. VLAD (NECTARIE) DĂRĂBAN, Polirom, Iași, 2013.

¹⁰ Dezvoltăm aici un articol publicat deja: „Paradoxul înstrăinării”, *Renașterea* 6 (2013), p. 5.

¹¹ Descrierea înstrăinării apare în KARL MARX, *Capitalul. Critica economiei politice*, vol. 1, ediția a III-a, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, București, 1957, p. 575. Pentru o discuție mai amplă asupra teoriei alienării la Marx și asupra sensurilor sale, a se vedea și NICOLAE TURCAN, *Marx și religia. O introducere*, Eikon, Cluj-Napoca, 2013, pp. 46–56.

Dacă răspunsul este afirmativ, atunci trebuie acceptată existența unui *acasă* către care omul ar trebui să se îndrepte. În măsura în care îl definește pe om fie și parțial, înstrăinarea ar trebui deci să apară sub forma căutării continue a unui *acasă*. Dar oare nu-i atitudinea creatoare a omului tocmai așa ceva? Nu-și clădește omul arhitecturi fascinante prin orașele sale și prin creațiile sale culturale, pentru a locui în ele? Dacă s-ar opri din a crea, am putea conchide că ieșirea din înstrăinare a avut loc, că civilizația și cultura i-au fost omului suficiente. Dar locuirea sa nu-i convingătoare nici măcar pentru el însuși, în măsura în care fractura interioară a înstrăinării de sine rămâne. Este ca și cum creativitatea umană și continua căutare a sensului ar face casă comună cu stările angoasante: chiar în trândăvie și nonsens, chiar în acedie adâncă – adică atunci când refuză ori e incapabil să-și mai construiască în mod cultural și civilizatoriu ieșirea din înstrăinare – omul nu-și poate șterge sentimentul *inadecvării* la lume, care dezvăluie astfel alienarea sa insolubilă, străinătatea sa originară.

Credința creștină clarifică în acest punct lucrurile: fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul se străduiește să ajungă la asemănarea cu El prin practicarea virtuților și printr-o viață ce tânjește după sfințenie. Înstrăinarea sa e justificată de căderea din rai, cădere a cărei putere explicativă rămâne deplină, chiar și pentru cei mai puțin credincioși (precum Cioran, de exemplu, care credea în forța explicativă a păcatului originar)¹². De aceea înstrăinarea nu dispare cu adevărat niciodată, iar în modul lui cel mai propriu, omul va trăi cu această fractură a înstrăinării în el însuși, cât timp se va afla sub cer. Cu toate acestea, chiar atunci când omul crede și știe despre alienarea sa, dorința de o depăși nu dispare: aici își găsesc locul toate promisiunile de fericire mundane sau extramundane pe care le-a cunoscut și le va cunoaște istoria. Credința are avantajul de a descrie acest *acasă* în termenii și sensurile oferite de Revelația biblică: sfințenia este adevărata natură, de aceea înaintarea pe calea ei nu poate fi decât o anihilare a înstrăinării, o regăsire de sine deodată cu regăsirea lui Dumnezeu.

¹² EMIL CIORAN, *Caiete*, vol. III, ediția a II-a, trad. EMANOIL MARCU ȘI VLAD RUSSO, Humanitas, București, 2005, pp. 194–195; EMIL CIORAN, *Mărturisiri și anateme*, trad. EMANOIL MARCU, Humanitas, București, 1994, p. 35.

Numai că această ieșire creștină din înstrăinare, pentru realizarea „omului nou” paulin, presupune o continuă luptă cu ceea ce deja suntem, cu patimile și dependențele noastre, cu alte cuvinte presupune asumarea suferinței. Cine nu știe însă că suferința și înstrăinarea *sunt una*? Nu găsim aici un paradox deplin? *Ieșirea din înstrăinare prin viețuirea creștină nu înseamnă oare asumarea înstrăinării ca suferință?* E punctul în care ar trebui să-l ascultăm pe Sf. Siluan Athonitul: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!”. Prin suferință, înstrăinarea rămâne, doar că, în momentele de grație, e copleșită de harul lui Dumnezeu. Suferința locuiește cu noi în orice *acasă*. Suntem ceea ce suntem și vom fi ceea ce nădăjduim să fim, prin credință și dragoste, dar atâta timp cât rămânem în această lume, viața noastră va fi înfruntată de straniețea suferinței: chiar pe drumul ascetic al îndumnezeirii – sau poate mai ales aici! – va trebui să-i tolerăm existența. Nu, Marx nu avea dreptate: înstrăinarea nu va dispărea odată cu vreo nouă societate, fie ea și imposibila societate comunistă, ci va rămâne aici, în noi, chiar când ne credem și ne vrem *acasă*. Acesta este paradoxul pe care trebuie să-l înfruntăm în viețuirea creștină cu toată luciditatea, nădăjduind în același timp ca harul lui Dumnezeu să ivească din când în când, printre faliile înstrăinării noastre, lumina adevăratului *acasă*. Este un drum care caută înțelepciunea credinței, despre care vorbea Sf. Ap. Pavel (Tit 2, 12), un drum care chiar dacă dă suferinței un sens, este amenințat de ipocrizie.

Ipocrizie și înțelepciune

Așa încât trebuie să cercetăm în continuare dacă înțelepciunea există, dacă *poate*, în genere, să existe¹³. Ne bucurăm de nenumărate cărți de înțelepciune, iar umanitatea n-a fost lipsită nicicând de acest dar. Poți întâlni uneori până și în cea mai neautentică experiență a vieții cotidiene ziceri de înțelepciune, pe care le recunoști ca atare chiar și atunci când nu le poți pune în practică.

¹³ Dezvoltăm în continuare articolul nostru, „Ipocrizie și înțelepciune”, *Renașterea* 9 (2013), p. 3.

Magnificența lor poate fi impracticabilă, dar faptul acesta nu le știrbește noblețea.

De cele mai multe ori cuvintele înțelepciunii nu vin de pe buzele înțelepților, ci sunt rostite de oameni obișnuiți și, adesea, chiar de buzele unor ipocriți. Se poate accepta că un ipocrit rostește uneori lucruri profunde și înțelepte, deși sinceritatea lui este îndoielnică; cu toate acestea, el poate fi suspectat că se folosește de manevre profunde pentru a câștiga superficialul (putere, bani, influență). Cum asemenea evenimente nu sunt defel rare, se pune întrebarea dacă e legitim ca înțelepciunea să încapă pe mâinile ipocriților, dacă nu cumva dictonul „Gura nebunului adevăr grăiește” aruncă această veche „știință” umană într-un paradox insurmontabil, care poate împinge lucrurile la limită: nu există înțelepți, ci doar înțelepciune¹⁴.

Ce înseamnă dezamăgirea produsă de cel pretins înțelept, dar s-a dovedit, în cele din urmă, un ipocrit inteligent? Cum ar trebui să arate portretul înțeleptului, pentru a nu cădea în plasa farsorilor? N-ar fi dificil de interogat istoria pentru a trasa acest portret, dar există o altă cale: pentru a evita pericolul ipocriziei, ar trebui să devenim radicali și să vedem ce mai rămâne din acest portret robot. Acceptând această premisă a radicalității, afirmăm că, în primul rând, înțeleptul radical, dacă ar exista, n-ar trebui să scrie nimic, fiindcă pericolul vanității nu l-ar ocoli pe cel care s-ar hotărî să-și pună pe hârtie înțelepciunea. Înțeleptul scriitor n-ar putea scăpa de acuza de a fi renunțat la înțelepciune, fie și pentru puțină vreme, fie și pentru o câtime, o cirtă sau o iotă, atunci când a ales să devină vizibil, cunoscut *ca scriitor*. Un înțelept bănuیت de vedetism este refuzat de la prima întâlnire. Înțeleptul autentic ar trebui să se păzească de câmpul vizibilului, de dorința manifestării, a fenomenalizării prin scris. Să acceptăm deci că înțeleptul autentic *nu poate scrie*, nu se poate coborî într-atât încât să-și imagineze fie și pentru o clipă, că cineva îl va citi.

¹⁴ Aceasta este o parafrază după o spusă a lui Nichita Stănescu despre poeți și poezie, dintr-un interviu: „Eu nu prea cred că există poeți, eu cred că există poezie”. Vezi emisiunea realizată de Alexandru Ștark, în anul 1972, cu și despre poetul Nichita Stănescu, <https://www.youtube.com/watch?v=RAFe-txPUW0>.

În al doilea rând, păstrând radicalitatea acestui gând și dorind să ne păstrăm departe de orice confuzie între ipocrizie, vanitate, orgoliu, pe de o parte, și înțelepciune, pe de alta, trebuie să asumăm că înțeleptul *radical* nu ar trebui să aibă ucenici, pentru că el n-ar avea cum să se vrea cunoscut *ca înțelept* sub nicio formă. Doar smerenia cea mai deplină ar putea rezista aici și probabil nebunia întru Hristos. Doar absența deplină a oricărei celebrități, a oricărei recunoașteri oficiale poate spune ceva cu sens despre înțelepciune. Cum să evite jocurile falsității când i s-a dus vestea despre reușitele sale? Cum să scape de cabotinism și să rămână ferm întru înțelepciune, dacă acceptă discipoli și gloria de maestru, într-un cuvânt, tot *vizibilitate*? Radicalitatea căutării conduce către aceeași concluzie: înțeleptul *radical* nu ar trebui să fie cunoscut de nimeni, niciodată și, pentru o deplină coerență, s-ar putea spune că *nici măcar de el însuși*. În felul acesta pericolul ipocriziei ar fi în totalitate anihilat.

Dacă suntem de acord cu aceste două trăsături care se rezumă, în fapt, la una singură, aceea a nemanifestării în câmpul vizibilității (fie prin scris, fie prin oralitate) a înțeleptului, atunci rămânem într-o deplină perplexitate: chiar dacă ar exista, înțelepciunea înțeleptului *autentic* nu ar putea fi transmisă, nici cunoscută vreodată, ceea ce constituie un impas veritabil. În baza căror criterii am mai putea diferenția între un insignifiant, un ratat și un înțelept? E adevărat că toți au scăpat de pericolul ipocriziei, dar prin aceasta nu au câștigat încă nimic din avantajele situării înțelepte. Faptul că ești nimic nu te face automat înțelept.

Înțelepciunea este mai mult decât întruparea ei într-un înțelept, de aceea ar trebui să permitem înțelepților să scrie și să aibă discipoli cu un singur amendament: ca ei să exprime cuvintele unei tradiții premergătoare a înțelepciunii sau ca ei să vorbească *de dincolo de ei înșiși*, exersându-și cu smerenie propria lor distanță. Să luăm ca exemplu cazul particular al Tradiției Bisericii: a vorbi în numele și din interiorul acesteia pare justificat, chiar dacă măsura vorbitorului nu se ridică cu mult peste jocurile ipocriziei; a accepta cuvintele sfințeniei, chiar dacă vin pe canale nevrednice, a accepta înțelepciunea chiar de pe buzele nebunilor. Cu siguranță că acesta e cazul extrem, fiindcă se pot întâlni destui oameni care

să nu fie nici nebuni, nici ipocriți atunci când rostesc cuvintele *maximale* ale Tradiției, ci iubitori de înțelepciune aflați pe drumul acesteia. În măsura în care fidelitatea față de Tradiție e respectată, înțelepciunea lui Dumnezeu poate fi transmisă mai departe, chiar și de cei mai puțin înțelepți. Aici *ascultarea* își dă întreaga măsură. După cum scria părintele Bel, adevărurile filosofiei își găsesc sensul în înțelepciunea credinței:

Așa cum toate obiectele devin complet vizibile și pot fi recunoscute atunci când răsare soarele, tot așa se recunosc adevărurile dobândite de filosofie în relația lor cu adevărul creștin; ele sunt luate în considerare în măsura în care conduc spre cunoașterea Adevărului unic.¹⁵

Iată-ne aruncând în aer tot radicalismul care inaugura această meditație. Negând orice intruziune a ipocriziei și reducând înțeleptul la nimic, am ajuns să acceptăm că el poate fi *vizibil și manifest* în măsura în care *ascultă* de un *dincolo al înțelepciunii*, de o Tradiție pe care o *respectă* și întru care va rodi și originalitatea lui, de un Dumnezeu pe care îl ascultă. Cât timp deține conștiința propriei nimicnicii, în raport cu tezaurul de înțelepciune și sfințenie care vine de dincolo de el, poate deveni transmitător al înțelepciunii. Și chiar dacă el însuși nu va fi un înțelept, căzând pradă seducțiilor vizibilității, puterii, ipocriziei, cine garantează că ascultătorii lui n-ar putea deveni? Firește că aceasta ar trebui să fie excepția, iar nu regula, că întruparea învățaturii e mai eficace și mai autentică decât simpla ei... cuvântare. Ceea ce rezultă însă de aici este că transmiterea înțelepciunii e încă *la dispoziția* omului, chiar în cazul limită când omul nu se ridică *la măsura* ei.

*

Întrebarea originară întâlnește limitele naturii umane și se rostea ca o disperare: de ce există finitudinea, moartea, suferința și nu mai degrabă plenitudinea și dragostea? Riscurile înstrăinării se adunau într-un paradox, pentru că refuzul înstrăinării trecea

¹⁵ VALER BEL, „Evangelhie și cultură în contextul societății contemporane”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai* XIII (2009), p. 94.

prin acceptarea suferinței, care era tot o înstrăinare, dar care asumată în numele lui Hristos oferea adevăratul sens. Căutarea înțelepciunii s-a dovedit minată de pericolul ipocriziei, însă răspunsul, am arătat, constă în faptul că înțelepciunea credinței nu este doar negație a superficialității lumii, ci totodată afirmare a unei realități divine care o depășește, care vine de dincolo de ea. Schița grăbită pe care am trasat-o are totuși forța de a arăta că drumul de la întrebarea filosofică la credință este legitim. La fel ca în alte cazuri, în posibilitatea acestui drum poate fi citită întreaga splendoare a iubirii nebune a lui Dumnezeu față de creația sa, întreaga disponibilitate kenotică a Celui Prea Înalt prin zbuciumul și nedreptățile istoriei.

Anselm de Canterbury și teoria satisfacției în teologia catolică actuală

Diac. lect. univ. dr. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Episcop Dr. Vasile Coman”,
Universitatea din Oradea*

1. Introducere

ISTORIA DEZVOLTĂRII DOCTRINEI CREȘTINE DEMONSTREAZĂ că adevărurile scripturistice, dincolo de auto-evidența lor, au fost supuse interpretării, fie din necesitatea explicitării lor, fie din necesitatea legitimării lor raționale. Acest lucru este valabil și în privința înțelegerii răscumpărării sau a mântuirii obiective. Înfăptuită pe Cruce și prin Înviere de către Mântuitorul Hristos, răscumpărarea constituie nu numai un dat biblic irefutabil ci și temelia Bisericii Sale. În ciuda afirmării acesteia de către autorii neotestamentari, răscumpărarea a fost supusă unui proces de interpretare intens, începând cu primele veacuri creștine. Dacă Noul Testament arată *cum* s-a realizat, lăsând să se întrezărească *de ce*, hermeneutica patristică a mers mai departe, încercând să surprindă motivele morții lui Hristos pe Cruce și necesitatea Jertfei. În timp ce Răsăritul creștin accentuează dimensiunea ontologică și restauratoare a răscumpărării, corelată cu taina, Occidentul a optat pentru o înțelegere unilaterală a acestui eveniment mântuitor, juridică, corelată cu raționalismul.

În Apusul Europei, începând cu zorii celui de al doilea mileniu, a prevalat perspectiva propusă de Anselm de Canterbury (1033-1109) în celebra teorie a satisfacției. Scopul acestui studiu este de a demonstra că teoria anselmiană a satisfacției își păstrează pe deplin actualitatea în teologia catolică. Ea este și astăzi teoria standard a răscumpărării, în ciuda prefacerilor pe care le-a suferit teologia catolică de-a lungul timpului, trecând prin scolastică, neo-tomism, noua teologie ș.a.m.d. Metodologia folosită pentru demonstrarea acestei ipoteze va consta în:

a) expunerea succintă a principiilor pe care se bazează cercetarea teologică romano-catolică actuală

b) analiza modului în care este prezentată ispășirea de către o serie de teologi catolici contemporani marcanți (Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Romano Guardini, Anton Ziegenaus); vor fi sesizate referirile directe sau indirecte, implicite la Anselm de Canterbury.

Episcopul Kallistos Ware observa că, din perspectivă răsăriteană, romano-catolicismul și protestantismul nu sunt atât de opuse, după cum se consideră de obicei; în realitate, sunt aspecte ale aceleiași realități: „În vest pare foarte normal să consideri că romano-catolicismul și protestantismul se situează pe poziții extreme; în schimb, pentru ortodocși, sunt fețele aceleiași monede”¹. Chiar dacă afirmația poate părea surprinzătoare, ea este confirmată – printre multe alte domenii – și de cel al hristologiei. Protestantismul a adoptat teoria anselmiană a satisfacției din catolicism formulând versiuni proprii, dar menținându-i nucleul principal. Este surprinzător să constați cât de actuală este această teorie și printre protestanți, chiar și în versiunea sa radicală, calvinistă. Însă scopul studiului de față se va limita la hristologia catolică, din rațiuni de spațiu. De altminteri, o comparație între cele două tipuri de hristologie care au la bază teoria satisfacției, ar merita cel puțin un studiu separat.

Dogmatica romano-catolică actuală poartă amprentele polemicii sale de cinci secole cu protestantismul. Nu numai tematic, dar și ca metodă de cercetare, reflectă interesele comune ale Apusului, dincolo de divizarea confesională. Raportarea teologilor catolici

¹ Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, trad. Alexandra Petrea, Editura Aldo Press, București, 1997, p. 8.

se face, de regulă, la partenerii lor de conversație protestanți, în manieră explicită sau implicită. Acestui dialog bilateral nu pare să-i lipsească, cu puține excepții, partenerul răsăritean. Parcurgând un manual de dogmatică, precum cel al lui Anton Ziegenaus, se poate constata cu ușurință că volumul IV, dedicat hristologiei, se situează în plină problematică apuseană. Cu excepția referințelor la patristica răsăriteană, puține și acestea, teologia ortodoxă este inexistentă. Este adevărat că nici referințele la spațiul extra-german, mai puțin familiar autorului, nu sunt cu mult mai frecvente. Există o anumită auto-suficiență în aceste tipuri de abordări, care trasează o limită confesională clară, chiar dacă, teoretic, ar trebui să aspire la universalitate.

2. Principiile generale ale metodologiei de cercetare în dogmatica romano-catolică

Există o pluralitate de metode în teologie, conform împărțirii acesteia în trei domenii principale: istoric, sistematic și practic. Descriind metodele dogmatice relevante în prezent, cardinalul Leo Scheffczyk analizează pe scurt patru tipuri: tipul rațional-dogmat, istorico-salvic, hermeneutic-existențial și metoda teologică transcendențială². În momentul prezent, metoda preferată de teologia tradițională este cea istorico-salvică, ale cărei principii le voi expune în rândurile următoare. Desigur, metoda istorico-salvică nu este una autonomă, ci sintetizează cele mai bune elemente care definesc fondul celorlalte metode. Ea s-a format în opoziție cu tipul rațional-dogmat, specific manualelor până la Conciliul II Vatican. Dacă în aceste manuale se pornea de la dogma definită, care ulterior se fundamenta pe trei pași (Scriptură, Tradiție, rațiuni teologice), Conciliul Vatican II recomanda ca toate disciplinele teologice „să fie [...] reînnoite printr-un contact mai viu cu misterul lui Cristos și istoria mântuirii” (OT, 16)³.

² Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Fundamentele dogmei. Introducere în dogmatică. Dogmatica catolică*, vol. I, trad. Wilhelm Tauwinkl, Ed. Sapientia, Iași, 2010, p. 234-241.

³ Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Fundamentele dogmei. Introducere în dogmatică. Dogmatica catolică*, p. 235.

Consecința acestei abordări este actualizarea mesajului biblic – un prim principiu esențial. „Teologia dogmatică servește responsabilitatea noastră prezentă față de Cuvântul care a fost rostit odată pentru totdeauna. Sarcina sa este de a arăta că acest Cuvânt poate fi înțeles, poate fi făcut operativ și poate fi împlinit astăzi”⁴. Într-adevăr, se poate discerne o grijă pastorală în lucrările dogmatice ale lui Joseph Ratzinger (papa Benedict al XVI-lea), iar acest lucru este cât se poate de firesc în cazul său, având în vedere pozițiile deținute în cadrul ierarhiei. Dar și în lucrări mai abstracte, speculative, precum sunt manualele de dogmatică, se poate observa depășirea scolasticii și încercarea de a găsi semnificații actuale mesajului peren al Bibliei. În fața provocărilor contemporane precum ateismul sau acuzele aduse creștinismului de antisemitism, de inactualitate sau lipsă de originalitate, Anton Ziegenaus își deschide volumul de hristologie cu un dialog cultural. S. Freud, Fr. Nietzsche și Dostoievski sunt aduși în prim-plan pentru a demonstra actualitatea lui Iisus și fascinația veșnic proaspătă față de Mântuitorul, precum și relevanța existențială a persoanei și învățăturii Sale⁵. Acestea sunt premisele – iar tot ceea ce urmează – descrierea cercetării chipului istoric al lui Iisus, nu reprezintă decât o confirmare a lor.

Teologia este de actualitate în măsura în care, plecând de la Scriptură, răspunde problemelor contemporane: „punctul de plecare al teologiei este mărturia Scripturii, citite și interpretate în termenii întrebărilor adresate de contemporanii noștri”⁶. Walter Kasper accentuează aspectele de mai sus: „Dar adevăratele preocupări ale teologiei sistematice sunt întrebările adresate astăzi Bisericii”⁷.

Un al doilea principiu este întâietatea dată Scripturii în elaborarea temelor dogmatice. Cu siguranță, acest principiu a fost formulat

⁴ Walter Kasper, *Methods of Dogmatic Theology*, trad. John Drury, Editura Paulist Press Deus Books, Glen Rock, New York, Toronto, Amsterdam, Londra, 1969, p. 25.

⁵ Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie. Dogmatica catolică*, vol. IV, trad. Wilhelm Tauwinkl, Ed. Sapientia, Iași, 2010, p. 17-23.

⁶ *Methods of Dogmatic Theology*, p. 29.

⁷ *Methods of Dogmatic Theology*, p. 30.

sub presiunea noțiunii de *Sola Scriptura*. Lucrările de hristologie prezentate în acest studiu reflectă o abordare extrem de biblică a temelor. Volumele care compun trilogia *Isus din Nazaret* reprezintă un comentariu aplicat Evangheliilor. Ele urmăresc cronologic viața Mântuitorului, reliefându-i semnificațiile soteriologice, existențiale și pastorale. Cartea cardinalului Walter Kasper, *Jesus the Christ (Iisus Hristosul)* aborbează în mod scripturistic semnificația vieții și mesajului lui Iisus Hristos – precum și receptarea acestora în istoria teologiei. Un manual de hristologie contemporană (Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie. Dogmatica catolică*) expune învățătura Bisericii plecând de la titlurile de noblețe acordate lui Hristos de Sfânta Scriptură, analizează chipul lui Iisus Hristos în Noul Testament, precum și principalele taine ale vieții Sale (lucrarea pascală de mântuire – suferința, moartea, coborârea la iad, Învierea și Înălțarea Sa, Botezul, ispitirea, minunile). Romano Guardini, în *The Lord (Domnul)*, pleacă, de asemenea, de la chipul evanghelic al lui Iisus pentru a dezvolta semnificațiile vieții și mesajului Său.

În aceste opere nu se mai observă o subordonare a Scripturii față de dogmatică, ci dogmatica Bisericii (catolice) se dezvoltă organic din interiorul Scripturii. Cel puțin la nivel formal, acest lucru pare adevărat, deși accentele confesionale sunt ușor vizibile. În orice caz, se merge dinspre Scriptură spre dogmă și nu invers. Începând cu Vatican II s-a renunțat la utilizarea superficială a Bibliei doar sub formă de citate care să sprijine afirmațiile dogmatice. Principul este formulat astfel: „Scriptura nu trebuie utilizată în cadrul învățăturii Bisericii; dimpotrivă, învățătura Bisericii trebuie să fie prezentată în cadrul mărturiei Scripturii. Aceasta înseamnă nu doar că dogma trebuie să promoveze interpretarea Scripturii, ci de asemenea că interpretarea dogmei trebuie să rezulte din Scriptură”⁸. De asemenea, „inițiativa și întregul proces de interogare trebuie să pornească de la Scriptură; nu trebuie să recurgem la Scriptură pentru a găsi argumente în favoarea acestor teze și concepte care au fost formulate anterior”⁹. O întreprindere dificilă, având în

⁸ *Methods of Dogmatic Theology*, p. 27-28.

⁹ *Methods of Dogmatic Theology*, p. 27.

vedere faptul că dogmele par a fi, în această abordare, rezultatul unei cercetări obiective, întâi de toate biblice. De fapt, dogmele preced cercetarea și nu sunt rezultatul acesteia, deși conform noii metodologii, creează impresia că ar decurge firesc din Scriptură.

Nu este exclusă funcția auto-critică a teologiei dogmatice – și acesta poate reprezenta cel de al treilea principiu: „Odată ce realizăm că particularitatea eclezială și dogmatică reală a teologiei dogmatice implică aceste două relații (cu Scriptura și cu întrebările contemporane), putem afirma că teologia dogmatică poate și trebuie să exercite o legitimă funcție critică în cadrul Bisericii”¹⁰. În practică însă, acest principiu poate fi mai greu aplicat, datorită premiselor dogmatice cu care se realizează cercetarea.

Un principiu important – al patrulea – este abordarea istorică a temelor: „Calea pe care trebuie să meargă dogmaticienii (ca investigatori hermeneuți) trebuie să ducă de la evenimentul revelației care a avut loc odată pentru totdeauna la proclamația creștină de astăzi; este calea memoriei istorice. Această călătorie începe cu întrebarea pe care trebuie să ne-o punem vizavi de viitorul acestei proclamații”¹¹. Se poate constata cu ușurință în lucrările de dogmatică romano-catolică recente abordarea istorică. Dogmele sunt văzute în evoluția lor istorică, diacronic și mai puțin sincron. Cercetarea teologică marchează această evoluție în cadrul Patrologiei, Istoriei Bisericii și a istoriei ideilor care s-au intersectat cu formulările dogmatice.

Leo Scheffczyk sintetizează astfel metoda expusă mai sus: „Conceptul istorico-salvic impune dogmaticii o legătură strânsă cu Sfânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, în care sunt cuprinse mărturiile autentice ale acestei istorii [a mântuirii]; el angajează dogmatica în mod deosebit față de Tradiția divino-apostolică, în care Scriptura își primește interpretarea valabilă și dezvoltarea vie; de asemenea, obligă la sublinierea conținutului salvic al dogmei, care nu transmite o cunoaștere teoretică, ci știința și adevărul mântuirii...”¹².

¹⁰ *Methods of Dogmatic Theology*, p. 31.

¹¹ *Methods of Dogmatic Theology*, p. 43-44.

¹² Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Fundamentele dogmei. Introducere în dogmatică. Dogmatica catolică*, p. 236.

3. Receptarea teoriei satisfacției în dogmatica romano-catolică actuală

Aplicarea metodei istorico-salvice este evidentă în modul în care teologia romano-catolică de astăzi se raportează la aproape milenara teorie a satisfacției.

Pentru a o susține, Anton Ziegenaus afirmă că teoriile despre răscumpărare ale Părinților apostolici și ale apologeților ar fi deficitare. Teoria satisfacției elaborată de Anselm de Canterbury († 1109), corectată de cea a lui Toma de Aquino ar fi mai completă¹³. Însă autorul trece sub tăcere câteva secole de gândire creștină răsăriteană, în cadrul cărora răscumpărarea a fost prezentată într-un spirit mult mai biblic și mai echilibrat decât de către Anselm sau Toma.

După cum se știe, „teoria satisfacției a fost elaborată în mod explicit pentru prima dată de către Anselm de Canterbury în opera sa *Cur Deus Homo*”¹⁴. Aceasta a fost formulată pornind de la ideea biblică a reprezentării. Conform cardinalului Walter Kasper, „poziția unică dar universală a lui Iisus în istorie este fundamentată pe reprezentare, ca centru decisiv al existenței Sale. Căci prin reprezentarea Sa, El are o semnificație universală ca unul și unicul. Ceva a avut loc prin El odată pentru totdeauna: reconcilierea lumii”¹⁵.

Logica teoriei satisfacției este cea a scolasticii care tocmai debutate; aceasta se poate sesiza din următoarele rânduri, care îi rezumă prima parte, antropologică și cosmică: „Anselm pleacă de la ordinea universului. Ordinea universală inteligibilă este tulburată de păcat, ceea ce îl duce pe om la zădărnice. Această tulburare trebuie să fie plătită, iar aceasta înseamnă a da satisfacție. Dacă Dumnezeu ar fi restabilit echilibrul din simpla milă, aceasta ar fi fost contrar dreptății. Principiul trebuie să fie: ori satisfacție, ori pedeapsă. Dumnezeu trebuie deci să îi ceară omului o despăgubire,

¹³Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie. Dogmatica catolică*, p. 272-273.

¹⁴Walter Kasper, *Jesus the Christ*, new edition, T&T Clark International, Continuum Books, Londra, New York, 2011, p. 207.

¹⁵Walter Kasper, *Jesus the Christ*, p. 205.

o satisfacție. Dar această pretenție este anulată atunci când este vorba de om. Căci păcatul este îndreptat contra lui Dumnezeu cel infinit și prin urmare, este el însuși infinit. Anselm clarifică această secvență de gândire în special prin intermediul noțiunii de onoare a lui Dumnezeu. Omul a fost creat pentru ascultare, pentru slujire și pentru a se consacra lui Dumnezeu. Prin păcat, el a eludat acel scop. Însă jignirea se măsoară prin măreția persoanei ofensate. Onoarea lui Dumnezeu este infinită și tot astfel este, prin urmare, vina omului. Este necesară o satisfacție infinită, pe care omul finit nu o poate da”¹⁶.

Trebuie observați în acest text câțiva termeni-cheie, care constituie fondul juridic al acestei teorii: ordine, dreptate, onoare, jignire, finit, infinit, satisfacție. Termenii de mai sus se raportează la prima jumătate a teoriei, care are în centru păcatul strămoșesc.

Anton Ziegenaus afirmă că dacă este luat în serios păcatul, cu urmările sale tragice, ideea ispășirii care stă la baza formulărilor scolastice de mai sus, devine perfect inteligibilă: „... ideea de ispășire poate fi înțeleasă doar de către cineva care recunoaște păcatul ca fiind necazul cel mai profund al omului. Cineva care nu concepe păcatul ca respingere a lui Dumnezeu sau chiar ca ură față de El (...), ci îl ia ca slăbiciune de înțeles, nu va înțelege de ce Dumnezeu face atâta caz de învingerea păcatului și îl va asemăna pe Dumnezeu cu un contabil meschin”¹⁷. Pentru a mai atenua din caracterul juridic al teoriei, autorul menționat mută accentul de pe modul în care se realizează ispășirea, pe motivul – biblic – care stă la baza ispășirii: „Dacă Dumnezeu este îndurător și ia, din iubire, inițiativa împăcării, sunt respinse astfel toate reprezentările care înțeleg împăcarea ca răzgândire a lui Dumnezeu mânios sau jignit sau ca rit de dezvinovățire introdus de oameni”¹⁸.

Aici poate fi reprodusă cealaltă jumătate a teoriei, care are în centru jertfa ispășitoare a Fiului întrupat, Dumnezeu-Omul. O redăm tot în rezumatul realizat de cardinalul Walter Kasper:

¹⁶ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, p. 207.

¹⁷ Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie. Dogmatica catolică*, p. 283.

¹⁸ Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie. Dogmatica catolică*, p. 277.

„Trebuie să concluzionăm că omul este obligat la o reparație, dar numai Dumnezeu o poate face. Doar o persoană poate da satisfacția care repară ordinea universului și onoarea lui Dumnezeu: cineva care este Dumnezeu și om în același timp, Dumnezeu-Omul. Acesta este răspunsul la întrebarea *Cur Deus Homo?*, «De ce a devenit Dumnezeu om?». Dar tot nu răspunde la întrebarea de ce Dumnezeu a trebuit să meargă atât de departe, până la Cruce pentru a ne mântui. Anselm pornește iar de la faptul că viața de ascultare a lui Iisus nu este suficientă pentru mântuire, deoarece omul prin simplul său statut de creatură este deja supus ascultării. Satisfacția poate fi dată din partea lui Iisus numai înfăptuirea a ceva ce El ca om nu este constrâns să facă. Este vorba de moartea Sa, căci fiind fără de păcat, nu este supus destinului morții. Deoarece Iisus însuși nu avea nevoie de acea satisfacție, Dumnezeu o poate considera ca merit pentru toți ceilalți. Deficitul existent în contul celorlalți este compensat de surplusul disponibil în Hristos. Așadar, prin moartea Sa benevolă, Iisus a «ajustat» iar ordinea tulburată a universului și a dat satisfacție pentru toți”¹⁹.

Eșafodajul juridic este și aici evident prin prisma termenilor principali folosiți: reparație, satisfacție, merit, surplus, benevol. După cum am notat mai sus, catolicismul contemporan încearcă să evite creionarea imaginii lui Dumnezeu ca și „contabil meschin”. Dar simpla invocare a posibilității ca jertfa Mântuitorului să fie acumulată sub formă de „merit”, care la rândul său poate fi transferat în conturile deficitare, face ca această încercare să eșueze.

În ciuda acestei obiecții principale, teologia romano-catolică actuală apreciază pozitiv teoria anselmiană. Conform lui Walter Kasper, aceasta „este în deplin acord cu gândirea și imageria biblică”. Pentru a o justifica, autorul menționat o poziționează în cadrul legământului dintre Dumnezeu și om: „Conform Scripturii, dreptatea lui Dumnezeu în legământ îi deschide omului un spațiu viu, în cadrul căruia el poate fi nu numai singurul receptor al bunătății divine, ci și partenerul liber al lui Dumnezeu. Recunoscându-L pe Dumnezeu ca Stăpân, omului îi este dăruită viața; legea lui Dumnezeu este fundamentul libertății omului”. Ruperea

¹⁹ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, p. 208.

legământului prin păcat este anulată de jertfa liberă a lui Hristos, care restaurează pacea și libertatea: „Pe de altă parte, neascultarea păcatului produce dezordine, discordie și moarte. Deoarece Iisus Hristos ia asupra Sa acea moarte provocată de păcat, în deplină libertate, și astfel Îl recunoaște pe Dumnezeu ca Dumnezeu de asemenea în dreptatea Sa, se pun bazele Noului Legământ iar pacea și libertatea devin iar posibile în lume. Luând locul nostru, Iisus Hristos nu înlocuiește fapta noastră – reprezentarea nu este substituie – ci o face posibilă, eliberându-ne pentru ucenicie în ascultarea credinței sau în slujba iubirii”²⁰.

Teologii catolici nu pot să nu observe faptul că această viziune asupra răscumpărării nu mai este astăzi acceptată de multe persoane. Cauzele neînțelegerii viziunii anselmiene în contemporaneitate nu s-ar datora deficienței acesteia, ci mentalității individualiste moderne: „În timpurile moderne, teoria lui Anselm a ajuns să fie mai puțin înțeleasă și tot mai respinsă. În spatele acestei atitudini se află dezintegrarea «ordinii» medievale și apariția individualismului modern”. De la nominalismul scolastic, concepția transferului de merit dinspre Hristos spre noi a devenit standardul protestantismului clasic: „Chiar și nominaliștii, deja îmbibați cu această mentalitate individualistă, puteau să folosească doar conceptul legal de «imputare» pentru a răspunde la întrebarea cum ne-ar putea aduce beneficii meritele lui Iisus Hristos. Ei spun că Dumnezeu pur și simplu ne atribuie meritele Sale nouă. Concepția imputării legale a devenit standard, în special pentru ortodoxia protestantă”.

Doar odată cu Epoca Luminilor acest transfer a început să pară innacceptabil, iar teoriile de mijloc propuse au fost un eșec: „Odată cu apariția Iluminismului, un asemenea transfer de vină și merit a început să pară de neconceput și chiar imoral. Încercarea lui Hugo Grotius de a găsi o cale de mijloc a fost dezastruoasă. A spus că Dumnezeu voia să-și pedepsească Fiul nevinovat ca un exemplu. În această formă, teoria satisfacției este intolerabilă”. În continuare, concepția este criticată de teologia liberală, care oferă soluții alternative: „Teologia liberală a criticat în special ceea ce

²⁰ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, p. 208.

considera ca idee a echivalării juridice în teoria lui Anselm; Adolf von Harnack și Albert Ritschl au optat cu atât mai mult pentru teoria răscumpărării propusă de Abelard, care, considerau ei, avea un caracter mai etic²¹. Von Harnack notează că „sensul cuvântului «*satisfactio*» distruge vestea cea bună a Evangheliei și reduce procesul mântuirii la categorii omenești”²². Cauza acestei critici ar consta – din perspectiva lui W. Kasper, nu în înțelegerea deformată a teoriei, ci în antropologia individualistă profesată de teologia liberală: „Ar fi însă o supra-simplificare presupunerea că Iluminismul și Liberalismul au respins *pur și simplu* o teorie a satisfacției neînțeleasă și deformată. Imaginea lor individualistă despre om nu permitea în principiu înțelegerea ideii de reprezentare”²³.

Teologii romano-catolici contemporani sunt conștienți de faptul că, în lumea de astăzi, imaginea lui Dumnezeu, așa cum rezultă din teoria ispășirii, este una plină de cruzime. Conform lui Joseph Ratzinger, înțelegerea de către Anselm a lucrării răscumpărătoare și a necesității morții lui Hristos este inspirată din imaginea unui Dumnezeu nemilos, însetat de sânge și exigent²⁴. În plus, această teorie „prezintă un Dumnezeu a cărui dreptate riguroasă a necesitat o victimă omenească, și anume Fiul Său. Dar stârnește repulsie o asemenea dreptate, a cărei mânie întunecată face nedemnă de crezare vestea iubirii”²⁵. Cu toate acestea, la o distanță de câțiva zeci de ani de cele afirmate anterior, Joseph Ratzinger pare mai conciliant față de viziunea anselmiană: „Dacă încercăm să reflectăm mai profund asupra acestei convingeri, găsim și răspunsul

²¹ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, p. 209.

²² Vezi A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3, Tübingen, 1932, p. 404, apud Dimitrios I. Tselengidis, *Η ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας. Θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη* (*Satisfacerea dreptății divine după Anselm de Canterbury. Abordare teologică din perspectivă ortodoxă*), Editura P. Purnaras, Salonic, 2004, p. 37.

²³ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, p. 209.

²⁴ Vezi J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München, 1968, p. 189, apud Dimitrios I. Tselengidis, *Satisfacerea dreptății divine după Anselm de Canterbury. Abordare teologică din perspectivă ortodoxă*, p. 133.

²⁵ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, p. 231, apud Dimitrios I. Tselengidis, *Satisfacerea dreptății divine după Anselm de Canterbury. Abordare teologică din perspectivă ortodoxă*, p. 133-134.

la o obiecție care este mereu adusă împotriva ideii de ispășire. Se spune mereu: Oare nu este un Dumnezeu crud acela care pretinde o ispășire infinită?”²⁶. Nu ideii de ispășire i se aducea această critică, ci modului în care este prezentată această realitate biblică de către catolicism; ispășirea e biblică – nimeni nu o poate nega, teoria lui Anselm e nebiblică. Prin urmare, apologia ei se face tot prin argumente raționale, scolastice. Iată ce notează în acest sens Joseph Ratzinger (papa Benedict al XVI-lea), fără a trimite în mod expres la această teorie – pe care, după cum am observat, o combate în operele anterioare:

„Nu este aceasta o idee nedemnă despre Dumnezeu? Oare nu trebuie, pentru a apăra puritatea imaginii lui Dumnezeu, să renunțăm la ideea de ispășire? În reflecția despre Isus ca *hilastērion* devine evident că iertarea reală care are loc începând de la Cruce se realizează tocmai invers. Realitatea răului, a nedreptății, care desfigurează lumea și în același timp murdărește imaginea lui Dumnezeu – această realitate există, din vina noastră. Nu poate fi pur și simplu ignorată, trebuie să fie eliminată. Aceasta nu înseamnă că un Dumnezeu crud pretinde ceva infinit. Dimpotrivă: însuși Dumnezeu se arată ca loc de împăcare și, în Fiul său, ia suferința asupra sa. Dumnezeu însuși aduce în lume, ca dar, puritatea sa infinită. Dumnezeu însuși «bea paharul» tuturor grozăviilor, și astfel restabilește dreptatea prin măreția iubirii sale care, prin suferință, transformă întinericul”²⁷. În fragmentul de mai sus se încearcă reconcilierea hristologiei catolice clasice cu una mai nouă, deschisă criticii și sensibilă la derapajele semnalate de adversarii săi.

Romano Guardini, în *The Lord (Domnul)*, se îndepărtează și mai mult de perspectiva anselmiană. Deși accentele pe care le pune în prezentarea morții ispășitoare a lui Hristos sunt mai biblice, nu reușește să sublinieze suficient dimensiunea ontologică a răscumpărării. În acest fel, nu reușește să depășească deplin cadrul catolic standard. În prezentarea răscumpărării, el pleacă de la tragismul păcatului:

²⁶ Joseph Ratzinger (Benedict al XVI-lea), *Isus din Nazaret. De la intrarea în Ierusalim la Înviere*, trad. Cristian Langa, Cristina Palici și Mihai Pătrașcu, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2012, p. 218-219.

²⁷ Joseph Ratzinger (Benedict al XVI-lea), *Isus din Nazaret. De la intrarea în Ierusalim la Înviere*, p. 219.

„Dumnezeu l-a creat pe om, care nu avea coerență, nici viață în afara Creatorului său. Apoi omul a păcătuit; a încercat să se elibereze de acest adevăr fundamental al existenței sale; a încercat să-și fie suficient. Și a căzut de la Dumnezeu – în sensul teribil, literal al cuvântului. A căzut din existența adevărată în nimicnicie - și nu în nimicul pozitiv, pur creativ din care Dumnezeu l-a ridicat, ci în nimicul negativ al păcatului, distrugerii, morții, lipsei de sens și abisului. Ce este drept, nu a ajuns niciodată la fund, căci atunci ar fi încetat să existe, iar ceea ce nu s-a creat singur nu este apt să-și anuleze existența”²⁸. Prin Întrupare, Hristos manifestă propria atitudine a lui Dumnezeu față de păcat:

„Saltul de la Dumnezeu la vidul pe care omul, în revolta sa, l-a început (cădere în care făptura poate doar să dispere sau să se prăbușească), Hristos l-a realizat în iubire. În mod conștient, liber, l-a experimentat cu toată sensibilitatea inimii Sale omenești divine. Cu cât este mai măreață victima, cu atât este mai teribilă lovitura care îl doboară. Nimeni nu a murit vreodată așa cum a murit Iisus, care era viața însăși. Nimeni nu a fost vreodată pedepsit pentru păcat așa cum a fost El, Cel nevinovat. Nimeni nu a experimentat vreodată cufundarea în vidul răului așa cum a făcut-o Fiul lui Dumnezeu – chiar până la înfiorătoarea agonie din spatele vorbelor: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» (Mt. 27, 46)”²⁹.

Scopul acestei suferințe ispășitoare – și aici R. Guardini surprinde parțial aspectul ontologic al răscumpărării – a fost de a „dizolva” păcatul omului și al lumii în Dumnezeu: „A cuceri omul și lumea sa, ce înșelăciune impenetrabilă, ce labirint al confuziei, înstrăinare totală de Dumnezeu, împietrire a inimii. Aceasta este povara teribilă pe care Hristos cel răstignit a trebuit să o dizolve în Dumnezeu, și să o asimileze în chip divin în propria Sa gândire, inimă, viață și agonie. Mistuit de suferință, a trebuit să salte în adâncul, intervalul, cercul ultim unde puterea divină care a format lumea din nimic putea izbucni într-o nouă creație”³⁰.

²⁸ Romano Guardini, *The Lord*, trad. Elinor Castendyk Briefs, Regnery Publishing, Washington, 2014, p. 465.

²⁹ Romano Guardini, *The Lord*, p. 466.

³⁰ Romano Guardini, în *The Lord*, p. 467.

4. Obiecții la adresa teoriei satisfacției

Deja am expus o serie dintre aceste obiecții, dar le vom relua într-o manieră sistematică. În primul rând, Anselm „se concentrează asupra morții lui Iisus în loc să o facă asupra întregii Sale vieți și slujiri³¹, căci întreaga taină a lui Iisus, viața, moartea și învierea Sa sunt mântuitoare. Abordarea sa reduce slujirea lui Iisus la aducerea unei jertfe pentru păcat, fără nicio atenție față de proclamarea Împărăției de către Acesta, față de identificarea cu cei sărmani și suferinzi, sau față de exemplul oferit de El de slujire și dragoste pline de compasiune”³². Pe de altă parte, mulți teologi observă pe bună dreptate că accentul cade în Evangheliile și Epistole pe moartea lui Hristos, atunci când este vorba strict de răscumpărare. În al doilea rând, „din perspectiva teologiei contemporane, abordarea lui Anselm este defectuoasă metodologic. Teoria satisfacției reprezintă o încercare de a face soteriologie «de sus», din punctul de vedere al lui Dumnezeu, cum se spune. Interpretând literal una dintre metaforele Noului Testament despre mântuire, Anselm a creat o teologie ontologică problematică, ce «introduce ideea imposibilă metafizic a transformării lui Dumnezeu»^{33/34}.

În al treilea rând, din punct de vedere pastoral, teoria lui Anselm a produs multe prejudicii. „Legalismul ei a marcat predica și spiritualitatea creștină cu un accent pus pe mânia lui Dumnezeu și pe cererea unei reparații, până în măsura în care dragostea gratuită și milostivirea lui Dumnezeu au fost puse în umbră. Joseph Ratzinger o numește «un sistem divino-uman legal perfect logic ... care poate face ca imaginea lui Dumnezeu să apară într-o lumină sinistă»^{35/36}.

³¹ Vezi Hans Küng, *On Being a Christian*, Editura Doubleday, Garden City, New York, 1976, p. 421.

³² Thomas P. Rausch, *Who is Jesus? An Introduction to Christology*, Editura Liturgical Press, Minnesota, 2003, p. 187.

³³ Karl Rahner, „The Universality of Salvation”, în *Theological Investigations* 16 (New York: Seabury, 1979), p. 208; vezi de asemenea Elizabeth A. Johnson, „Jesus and Salvation”, *Catholic Theological Society of America: Proceedings* 49 (1994), p. 5.

³⁴ Thomas P. Rausch, *Who is Jesus? An Introduction to Christology*, p. 187.

³⁵ Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, Editura Herder and Herder, New York, 1971, p. 174.

³⁶ Thomas P. Rausch, *Who is Jesus? An Introduction to Christology*, p. 187.

Pe lângă obiecțiile expuse mai sus și care se circumscriu tot unei abordări apusene, există obiecțiile formulate de teologii răsăriteni. Desigur, principala critică adusă teoriei anselmiene este că ignoră cu totul dimensiunea ontologică a răscumpărării. În perspectivă ortodoxă, mântuirea nu înseamnă o compensare la nivel metafizic a păcatului strămoșesc prin sacrificiul lui Hristos, ci o vindecare a firii umane asumate de Acesta. Răscumpărarea are rol terapeutic, de reaşezare a ființei umane pe traiectoria spirituală ascendentă pe care a părăsit-o. Mântuirea obiectivă înseamnă și o împăcare a omului cu Dumnezeu în Hristos, dar și o refacere a puterilor spirituale ale umanului în Hristos. Înseamnă de fapt recentrarea lui în Dumnezeu, iar aceasta semnifică o viață de sfințenie, o viață de transfigurare a umanului, mai întâi la modul obiectiv, în Hristos, iar apoi la modul subiectiv, prin împrăștierea sfințeniei de fiecare om în parte.

Părintele Stăniloae sesizează că o relatare completă a răscumpărării trebuie să cuprindă ambele dimensiuni: atât cea orientată spre Tatăl (juridic) cât și cea orientată spre firea umană a lui Hristos (ontologic). Într-adevăr, în Epistola către Evrei pare mai puternic reliefat aspectul juridic. Următoarele versete sunt semnificative în acest sens: „Iar Hristos, venind Arhiereu al bunătăților celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare și mai desăvârșit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta; El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare” (Evr. 9, 11-12). Pe de altă parte, aceeași epistolă indică dimensiunea ontologică a răscumpărării: „Căci dacă sângele țăpilor și al taurilor și cenușa junincii, stropind pe cei spurcați, îi sfințește spre curățirea trupului, Cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu?” (Evr. 9, 13-14); „Întru această voință suntem sfințiți, prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, o dată pentru totdeauna... Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veșnică desăvârșire pe cei ce se sfințesc” (Evr. 10, 10, 14)³⁷. Concepția paulină nu face

³⁷ Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 89.

decât să dezvolte cuvintele Mântuitorului de la In. 17, 19: „Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însuși, ca și ei să fie sfințiți într-un adevăr”.

Dimensiunea ontologică a mântuirii schimbă însă chiar înțelegerea aspectului său legalist, în interpretarea părintelui Stăniloae: „Dar faptul că, prin jertfa adusă Tatălui, Hristos restaurează și îndumnezeiește și firea omenească, dă și direcției ei îndreptate spre Dumnezeu un alt sens decât acela al unei simple satisfacții a onoarei Lui jignite. Dumnezeu nu putea iubi starea de păcat a oamenilor, care este o stare de dușmănie a acestora față de El. Hristos ca om, îndreptând prin jertfă starea de dușmănie a firii omenești față de Dumnezeu, câștigă chiar prin aceasta iubirea lui Dumnezeu pentru această natură... Un părinte se bucură de copilul care se întoarce la respectul față de el, nu pentru că își vede prin aceasta onoarea restabilită, ci pentru că prin acest respect ce i-l acordă copilul din nou, vede restabilite resorturile morale și chiar ontologice în ființa copilului”³⁸.

În concluzie, se poate afirma că metodologia utilizată în ultimii zeci de ani de către Romano-catolicism, nu a adus mai aproape teoria răscumpărării de viziunea biblică. Teoria satisfacției formulată de Anselm de Canterbury își păstrează actualitatea, deși este criticată atât din interiorul teologiei catolice cât și din afara ei. Principala deficiență – semnalată în special de teologia ortodoxă, este absența referirilor la dimensiunea ontologică a răscumpărării: îndumnezeirea, sfințirea, restaurarea firii umane a lui Hristos prin Jertfa Sa. Cealaltă parte a creștinătății apusene îi reproșează aspectele care proiectează asupra lui Dumnezeu imaginea unui despot crud și răzbunător, incompatibilă cu imaginea biblică (și patristică) a Dumnezeului iubirii, care Și-a dat pe Fiul Său pentru noi și a noastră mântuire (cf. In. 3, 16 și cf. Simbolului de credință).

³⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, p. 88.

Urgență pastoral-misionară în arealul euro-atlantic

Infuzie de prestigiu, re-credibilizare
și remodelare a tipologiei identitare
și comportamentale a familiei, în imaginarul colectiv

Arhim. prof. univ. dr. TEOFIL TIA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”*

Motto: „Trăim într-o societate în care se muncește
mai mult decât se iubește,
se aleargă mult mai mult decât se meditează
și se pierde mult mai mult decât se câștigă!”

GIACOMO DACQUINO

Introducere.

*Refuzul psiho-autonomiei candidaților la căsătorie
și dependența prelungită excesiv de familia de origine*

IN TRECUT, PĂRĂSIREA CASEI NATALE era determinată de o dorință de independență a tânărului și de un foarte pronunțat conflict inter-generațional, care pune pe tineri în opoziție cu adulții. Astăzi, arareori se părăsește casa de origine înainte de 30 de ani, din multiple motive: prelungirea perioadei de școlarizare, dobândirea tardivă a unui serviciu, prețul ridicat al chiriilor. Criza economică i-a determinat pe mulți tineri să renunțe la propria autonomie. Mulți tineri preferă să locuiască cu părinții pentru că regăsesc aici **siguranță și comoditate**: o mâncare gratis, un așter-

nut facil, neresponsabilizându-se. De fapt, **cu cât mai repede un tânăr se îndepărtează de tată și de mamă, cu atât mai repede își va găsi partenerul de viață.**¹

Trecerea de la dependența filială la independența adultului este consecința unui **proces evolutiv conjugat între părinți și copii**. Sunt foarte puțini părinții de astăzi care își încurajează copiii să fie autosuficienți, fără să mai aștepte *locul de muncă ideal*. Adeseori chiar părinții îi împiedică pe copii să părăsească casa, revărsând asupra lor propriile anxietăți. Mulți părinți consideră că e natural să se ocupe de progeniturile lor la orice vârstă; este o **solidaritate familială care nu contribuie deloc la emanciparea copiilor**. Tranziția la vârsta adultă are loc deci greu, copiii rămânând într-o carapace protectivă, dar și inhibantă, limitativă.²

Faptul că tatăl și mama **gestionează viața fiilor ajunși adulți** (componenta mai în vârstă a familiei garantează supraviețuirea economică a celei mai tinere) nu îi autorizează să **exercite asupra lor propria putere** plenipotențial și discreționar. Este greșită o ospitalitate prelungită ce le oferă acestora tot ceea ce vor; astfel vor ajunge la **concluzia greșită că familia de origine și societatea are obligația să îi mențină pentru totdeauna**. Un cuib prea confortabil nu încurajează zborul și invită spre la o viață resemnată, făcându-i pe tineri incapabili de a face altceva decât să aștepta moștenirea. În această situație nu se poate dezvolta auto-determinarea, curiozitatea și creativitatea.

În zilele noastre **tinerii sunt mult mai informați, dar și mult mai nesiguri.**³ Adeseori amână deciziile importante, cele care au

¹ Astăzi, în schimb, chiar și atunci când tânărul lasă casa de origine, nu se îndepărtează prea tare: trei tineri din patru se stabilesc la o distanță de maxim 10 kilometri de locuința mamei.

² Adeseori părinții își tratează fiii ca și când sunt tot copii, pentru a menține iluzia că sunt încă utili, importanți, absolut necesari, pentru a descuraja instalarea „angoasei de îmbătrânire”. În alte cazuri, sunt foarte hiper-protectivi în virtutea unei dinamici de tip expiator, ca reacție la niște sentimente de vinovăție (de exemplu, neacceptarea inconștientă a acestora). La fel se poate zice de cei care sunt preocupați excesiv de sănătatea lor, suferind de „angoasa sanitară”. Giacomo Dacquino, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva*, Mondadori, 2002, p. 57.

³ Fiii ajunși adulți nu ar trebui să mai depindă total de părinți, ci să știe să se auto-poziționeze pentru a-și afirma propria identitate. Dacă nu devin autonomi

repercusiuni pentru întreg restul vieții, și **faptul acesta face evidentă dificultatea lor de a înfrunta opțiunile definitive**. Este deci necesar ca ei să dobândească o corectă stimă de sine și încredere în propriile capacități de a înfrunta provocările viitorului. Aceasta printr-o viață echilibrată, presărată cu rugăciune, având în orizont iubirea infinită a lui Dumnezeu.

***Criteriile inconștiente de selecție a partenerului
de viață, mai presus de stereotipurile impuse
de mass-media***

Simpatia și mai apoi dragostea de început, care încheagă o prietenie, coagulează apoi un cuplu, și întemeiază ulterior o familie, nu sunt – în mod simplu, cum ar părea la prima vedere – consecința unei anumite decizii, nu sunt programate, dirijate în manieră rațională, ci sunt, cel mai adesea, produsul unui context exterior și al unor dinamici complexe care scapă atenției celor implicați. Partenerul potrivit nu se întâlnește de nenumărate ori în viață: trebuie să fii pregătit să întâmpini respectivul moment din viață: la acest fapt face referință Andrei Pleșu când vorbește despre „ofertele de destin”, care pot fi ratate sau la maximum folosite de cineva.

Compatibilitatea (sau respingerea) dintre două persoane este consecința unei multitudini de factori: frumusețea, siguranța de sine, generozitatea, altruismul, succesul, rolul social, capacitatea empatică etc. Fiecare om are un **propriu arsenal seductiv**, o putere proprie, specifică de a fascina. Sunt necesare câteva fracțiuni de secundă pentru a eticheta lăuntric o altă persoană, pentru a realiza o evaluare de ansamblu, care, în foarte multe cazuri, nu se va schimba ulterior. Prima impresie poate fi însă și neobiectivă (întrucât este totalmente expusă mecanismelor transferului).⁴

este și vina părinților care i-au hiper-protejat, făcându-i nesiguri, conformiști, fragili și crescuți într-un raport de paritate cu lumea adulților. Părinții nu mai alcătuiesc un front comun cum se întâmpla în trecut. Idem, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 210.

⁴În alegerea partenerului de viață, bărbatul are tendința să confere întâietate simțului vizual, vederii, pe când femeia celui olfactiv și auditiv. De aceea

Sunt suficiente puține minute, poate chiar doar câteva secunde, pentru a se naște o simpatie, sau chiar pentru a ne îndrăgosti. O persoană ne poate plăcea fără să ne dăm seama rațional de ce. Comportamentul cuiva este determinat de un ansamblu de forțe interioare, iar **alegerea partenerului de viață este preponderent inconștientă**, fundamentându-se pe realități ce țin de moștenirea familială și de trăirile subiective individuale trecute. Uneori este ales cel care este *asemenea*, adică repetă caracteristicile părintelui de sex opus din copilărie, întrucât, în inconștient, subiectul dorește să re trăiască **experiența de iubire și acceptare din frageda pruncie**. În alte situații se întâmplă exact opusul, partenerul fiind ales tocmai pentru că are **caracteristici opuse părintelui de sex opus**: te îndrăgostești de cineva care are calitățile psihologice pe care nu le-ai regăsit în tatăl sau în mama în copilărie. Uneori aceste două tendințe se împletesc, dar întotdeauna este vorba despre un principiu inconștient: **se caută satisfacerea nevoilor de dragoste la care părinții nu au răspuns**: partenerul trebuie să corespundă dorințelor îndepărtate rămase neîmplinite în timpul creșterii și evoluției spre maturitate.

Mai există și multe criterii conștiente, condiționate de **stereotipuri tradiționale și impuse subtil de mass-media**.⁵ **Multiple tipologii identitare sau comportamentale supraviețuiesc în imaginarul colectiv** (De exemplu, femeia avocat este gândită ca

bărbatul urmărește aspectul exterior, fizic, iar femeia investește mult mai mult în îngrijirea exterioară, îmbrăcăminte, parfum. Ea este mai sensibilă la timbrul vocii, căutând la un bărbat inteligență și putere: frumusețea virilă pe care adeseori un bărbat ține să o expună ostentativ o convinge mai puțin. Privind evaluativ la un bărbat, ea îi face o radiografie precum un ecograf însuflețit, viu, percepând situația de dincolo de aparențe. Bărbatul, în schimb, este mult mai puțin intuitiv, înțelegând multe lucruri prea târziu. Un bărbat victimă a unui divorț cu mult scandal a declarat: „Mi-am cunoscut cu adevărat nevasta mult prea târziu, doar în zilele separării de la Tribunal!...”. *Ibidem*, p. 23.

⁵Un astfel de stereotip este cel care asociază femeia blondă cu femeia foarte disponibilă, puțin inteligentă (sau precaută), naivă, dar și liberală. Exigența de a nu fi grasă s-a impus doar de aproximativ un secol, înainte fiind preferată tocmai femeia plinuță (cea slabă fiind catalogată ca fiind fără posibilități materiale, și, drept urmare, foarte muncită și răbdând foame din cauza lipsurilor). Și astăzi, de la o vârstă, femeia mai plinuță e văzută ca maternă și primitoare, asigurativă și reconfortantă pentru bărbat. (n.n.)

slabă, energică, ferm coafată și purtând diplomat; acesta este un portret robot de la care există însă multe dezertări.). Vom spune rezumativ că alegerea partenerului are loc mai mult cu înconștientul decât cu conștientul.

Societatea noastră a pus **pe un pedestal excesiv eroticul**, de aceea acesta, pe de o parte, acesta este enfatizat, dar pe de altă parte, el e **generator de blocaje** pentru mulți bărbați, pentru că impune performanță, standarde înalte. Lumea occidentală (cultivând excesiv această dimensiune pervertită a umanului) caută acum cu disperare alți stimuli în această direcție. În măsura în care această realitate este dominată, și nu domină ea (nu e dominantă), viața își dezvăluie multe aspecte frumoase, liniștitoare, non-tiranice.⁶

Celălalt trebuie să fie diferit⁷, dar nu într-un totu egal⁸, altfel relația ar fi monotonă și non-paritară. În viața de familie nu este deloc util ca cei doi parteneri să fie precum gemenii monoziгоți

⁶ Ce ascunde un bărbat care caută parteneri mult mai tineri? Un astfel de om are probleme de identitate (inclusiv sexuală), este nesigur pe sine, își pune în dubiu propriul potențial natural, se teme că este inferior altora, îi este frică de faptul că va face impresie proastă, că-și va dezamăgi partenera de vârsta sa, și de aceea preferă una mult mai tânără, chiar adolescentă, care pare o ne-expertă, lipsită de spirit critic; adică, o evaluatoare fără experiență!; dar, mai presus de toate, o caută pe cea care este de aceea vârstă cu el din punct de vedere psihic: adolescentă, întrucât **el însuși este un perpetuu adolescent**. Giacomo Dacquino, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi)*, Mondadori, 2013, p. 68.

⁷ Întâlnim și cazurile inverse, când femeia dorește bărbați mult mai tineri, chiar dacă situația este mult mai incriminată în înconștientul colectiv, femeia cu asemenea opțiuni trebuind să lupte contra prejudecăților, autoculpabilizării, rușinii. Cert este faptul că în ambele cazuri se caută cu disperare un partener de aceeași vârstă psihică, chiar dacă vârsta biologică a subiectului aflat în căutare este mult mai avansată. (Sunt situații asimilabile prin extensie excesivă cu pedofilia, dar care spun mult despre posibilele dezechilibre din adâncurile omului.) *ibidem*.

⁸ Când cauți un partener de o altă vârstă decât a ta, înseamnă că dorești un tată sau o mamă substitutivă, asiguratoare, reconfortantă, o protectoare, o susținere perpetuă; în schimb, partenerul mai în vârstă își trăiește cu cel mai tânăr o da doua tinerețe, folosind-l ca pe o cremă antirid, reîntineritoare, pentru a-și diminua angoasa provocată de propriul declin, pentru a uita de trecerea timpului. Aceasta pentru că omul nu este în clar cu sensul vieții lui, și trecerea timpului o percepe ca pe un mare pericol, un vrăjmaș tăcut care tace și acționează. *Ibidem*.

cu patrimoniu genetic similar, ci să fie precum gemenii dizigoți, care au anumite diferențe îmbogățitoare, complementare și re-confortante. Fiecare om caută **inima potrivită, care să-i dăruiască iubirea de care are nevoie**. Pentru ca scânteia îndrăgostirii să se aprindă, este nevoie de sintonie afectivă, de complicitate în iubire, de întâlnirea nevoilor inconștiente ale tale cu ale celuilalt. Iar pentru ca îndrăgostirea să se transforme în dragoste durabilă și consistentă, este nevoie de prezența în viața celor doi a Generatorului de iubire din acest univers, de Dumnezeu, care – cum spune rugăciunea – *pe cele bolnave le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește!*

***Dragostea din familie:
supremul anxiolitic și imbatabilul antidepresiv,
„elixirul” ce garantează longevitatea***

Ființele umane, spre deosebire de alte făpturi, au nevoia, pentru a fi fericite, de stabilitate, de certitudini, de securitate, de puncte de referință. Într-o lume care se schimbă extrem de rapid, fiecare dintre noi se teme de imprevizibil, de provizoriu, de nesigur, de indefinit, de confuzie, de gol, și de propriile reacții în fața necunoscutului. Avem deci nevoie de coordonate, de obiceiuri consolidate, de structuri stabile, pentru a avea unde ne refugia în cazul schimbărilor intempestive, excesive și neprevăzute.⁹

Comunicarea reduce enorm singurătatea, oferind sentimentul de siguranță și protecție. Este foarte importantă susținerea reciprocă în momentul deciziilor importante din viață. A avea certitudinea că se poate permanent conta pe celălalt conferă o stare de confort

⁹Cercetările arată că viața de familie ajută enorm la păstrarea sănătății psihice, deoarece dragostea este o flacără care emană căldură, este o energie generatoare de pace, conferind seninătate, pace, armonie și o stare de bunăstare interioară. În plus, ea ajută la cristalizarea propriei identități, grație unei constante interacțiuni cu celălalt, și este o continuă verificare a propriului „arsenal seductiv” cu care ne-a înzestrat Dumnezeu. Grație dialogului, putem negocia și clarifica punctele de vedere diferite din cuplu. În plus, dacă se înfruntă conflictele în mod constructiv, ele se transformă în momente de evoluție în cuplu, de creștere reciprocă, de îmbogățire reciprocă. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 58.

interior. Dificultățile economice pot genera instabilitate familială; în trecut, stabilitatea economică dăruia familiei tradiționale continuitate, constituind un instrument de integrare și protecție în fața vulnerabilității sociale. Totul este ca să o percepem pe persoana care ne stă alături drept un dar de la Dumnezeu, nu ca pe o povară economică, ce trebuie suportată.

Raportul afectiv autentic reduce anxietatea, diminuează riscul depresiei; **dragostea constituie cel mai bun anxiolitic și antidepresiv**, întrucât, adeseori, sunt momente în viață pe care le poți depăși doar grație acceptării și dragostei primite de la cel care îți este alături. În doi este mult mai ușor să remediezi greșelile și să îi formezi corespunzător pe copii. Stabilitatea afectivă în familie constituie ingredientul cel mai util pentru a obține succesul și la serviciu. Cel care beneficiază de seninătate în familie, o va transfera și la locul de muncă, înfruntând cu ușurință dificultățile de acolo. Starea emoțională din familie se repercutează și în plan social.¹⁰

Un bun raport afectiv în familie ține la distanță psihopatiile.¹¹ Dacă o căsătorie funcționează, partenerii reacționează mult mai bine la tensiuni, controlează într-o manieră superioară stresul. Drept dovadă, 80% dintre alcoolici și seropozitivi aparțin categoriei non-familiștilor. O investiție afectivă constituie deci o sursă de protecție psihică și de confort interior. Stabilitatea familiei favorizează longevitatea, statisticile demonstrând acest lucru (divorțaii, celibzii, văduvii și necăsătoriții trăind, per ansamblu, mai puțin).

¹⁰ Cuplul certăreț este unul foarte fragil, pe când cel unit în dragoste constituie o adevărată echipă, care, atât în plan profesional, cât și social, constituie o entitate mult mai puternică decât ar fi fost cei doi indivizi însumați, sau luați fiecare în parte. Faptul de a avea prieteni sporește autostima, dar nu atât cât o face conștiința că ești iubit de partenerul de viață. Un tovarăș de viață cu mare potențial afectiv și de mare încredere te invită să urmărești noi obiective la serviciu și te stimulează în plan social. *Ibidem*.

¹¹ Medicii au mai constatat că viața de familie ajută și la menținerea sănătății fizice. Dragostea angajează și corporalitatea, dinamizând-o, îmbunătățind chiar finzionomia: ridurile se atenuează, musculatura se tonifică, chipul se înveselește. Stabilitatea cuplului mai constituie și un element ce contribuie la sănătatea sistemului imunitar și e un factor pozitiv pentru reușita unui tratament psihoterapeutic sau farmacologic. Giacomo Dacquino, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi)*, Mondadori, 2013, p. 98.

În plus, echilibrul și dragostea într-un cuplu ce a depășit 50 de ani constituie un elixir ce prelungește mult viața.¹²

Dragostea conferă deci forță vitală, iar a iubi înseamnă a-ți trăi pe deplin viața. Dragostea înseamnă participare: în doi, durerea se divizează, se împarte, se fărâmițează, pe când dragostea și plăcerea se dublează. În concluzie, vom spune: **cei care se iubesc sunt o fortăreață de neînvinși!**... pentru că în ei lucrează o energie de dincolo de lume.

Sindromul eternilor logodiți, camuflaj fragil al iubirii netrainice: căsătoria *ad experimentum*

Astăzi, în lumea occidentală, căsătoria este percepută, tot mai mult, în inconștientul colectiv, ca o **instituție străveche constrângătoare**, care nu mai permite separarea partenerilor după bunul plac, în momentul unei eventuale crize; drept urmare, tinerii resping această instituție tradițională fundamentată pe principiul indisolubilității, preferând conviețuirea pre-matrimonială, pe termen lung. În Italia, de exemplu, o familie din trei a avut această experiență. Așa că doi tineri se întâlnesc, se cunosc, se plac, se îndrăgostesc, trăiesc împreună, dar amână căsătoria. Este **sindromul eternilor logodiți**, sindrom care face fericiți pe părinții posesivi, întrucât își știu fiii încă neangajați în viața de familie, și, deci, mai disponibili.

În zilele noastre cultura creștină este mai puțin respectată, așa că acest tip de conviețuire, numit în trecut cu termenul dur de *concubinaj*, este considerat de mulți drept legitim, deoarece astăzi toleranța este obligatorie; există mult permisivism privitor la opțiunile și situațiile care până nu demult erau aspru condamnate public. Așa că noi putem constata cum am trecut de la o societate în care concubinajul era discret, ascuns, bine camuflat, rușinos, la

¹² Cel care este angajat într-o relație de dragoste reacționează mai bine la boală, în general: de exemplu, beneficiarii unei vieți afective intense în familie au posibilitatea de trei ori mai ridicată ca, după 50 de ani, să supraviețuiască unei intervenții de bypass decât cei necăsătoriți. Și bolnavii de cancer prezintă un coeficient mult mai înalt de supraviețuire, dacă sunt căsătoriți și au o viață armonioasă de familie. *Ibidem*.

una în care acesta e declarat deschis¹³, fără muștrări de conștiință din partea subiecților.¹⁴

În esență, din perspectivă religioasă diagnosticăm astfel situația: **lipsește o viziune despre viitor a celor doi**; o viziune comună, care să entuziasmeze, în care iubirea să fie protejată și consolidată. Totul se zidește pe o suspiciune ideologică: „Nu se știe cât durează iubirea”, ca și când aceasta este un moft existențial care apare și dispare când vrea, fără să avem noi vreo putere de a interveni, de a o consolida sau păstra prin acțiuni voluntare, bine orientate. Această teorie și atitudine face carieră în cultura epocii noastre, fiind argumentată chiar de unii psihologi, formulându-se un slogan: „Dragostea nu durează mai mult de trei ani”. Dar, dacă creșterea sau descreșterea dragostei stă în puterea noastră? Biserica spune că noi suntem agenți ai iubirii și de noi depinde consolidarea unei legături de iubire sau extirparea ei.

Adeseori opțiunea pentru concubinaj se naște din imaturitatea subiecților sau e dictată de abordări nevrotice ale vieții: când subiectul este tiranizat de un eu fragil! Conviețuirea fără căsătorie este **simptomul unui angoase de implicare cauzată de anxietăți profunde, camuflate de raționamente conștiente aparent sincere**: *Dacă te însori, îți pierzi libertatea!* – iată o lozincă foarte răspândită. Unii consideră greșit că viața de familie presupune o restrângere a orizontului personal, pe când ea este exact contrariul: o lărgire

¹³ Așa că specificul acestei abordări este clar: contează calitatea sentimentelor care-i unește, nefiind relevantă durata relației, cum se întâmplă în căsătorie. Restul este împins spre nesemnificativ: copiii care vin pe lume, educația lor, viitorul acestora, efectele implicării emoționale etc.

¹⁴ Unii tineri preferă această experiență pentru a se cunoaște mai bine; e adevărat, spre deosebire de trecut, perioada în care un tânăr îi face curte unei tinere s-a diminuat enorm; cei mai mulți tineri afirmă că doresc să-și verifice compatibilitatea, de aceea practică o căsătorie ad experimentum. Mulți încearcă să-și justifice situația într-o manieră ideologică, pretinzând că adevărata iubire nu are nevoie să fie validată de un ceas petrecut în fața altarului sau de câteva minunte în fața ofițerului stării civile. Pentru acești tineri cu atitudine implicit anti-religioasă și anti-socială, care refuză atât cununia religioasă, cât și căsătoria civilă, totul se consumă în interiorul propriului raport, toată iubirea lor poate fi simplificată la **o relație fără relevanță socială**: modul lor de a concepe relația primează, și doar acesta contează. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 43.

a lui, individul găsindu-și noi forme de acțiune și împlinire prin căsătorie.¹⁵

De cele mai multe ori concubinajul nu se finalizează prin căsătorie. Separarea pândeste permanent acest tip de relație, mult mai mult decât există acest risc la căsătoriți. **Cei care sunt angajați într-o relație de concubinaj nu reușesc să își dezvolte o identitate de cuplu:** se mulțumesc să locuiască împreună, să se îngrijească temporar unul de altul, prelungind un comportament tipic adolescentin, practicând și proclamând în jur **un fel de pretenție** sau chiar „drept” **la o viață superficială:** *E dreptul meu să nu mă implic prea mult!* – este fraza care le oglindește modul de a gândi.¹⁶ Așa că este foarte important ca cei doi tineri implicați într-o relație să fie deplin maturizați în plan-psiho-afectiv și spiritual; doar astfel vor încheia o relație profundă și de durată, capabilă să-i împlinească reciproc și să garanteze copiilor un viitor luminos.

Patrimoniul de resurse psiho-afective ale unui cuplu. „Dragostea” și „îndrăgostirea”, două etape sentimentale distincte

Un om își poate însă petrece toată viața fără ca să iubească cu maturitate, într-o manieră desăvârșită, și aceasta pentru că „a vrea” nu este tot una și cu „a reuși”, și, mai presus de toate, cu „a putea”, cu a fi capabil să faci ca dragostea să dureze, să învingă

¹⁵ De acest sindrom (al fricii de implicare) suferă mulți dintre copiii victime ale unui divorț în familia de origine, realizat cu mult scandal și prelungit în timp, de-a lungul copilăriei lor. Nu e de mirare dacă o tânără crescută până la adolescență cu un tată și o mamă în conflict juridic va avea mari rezerve să se căsătorească la Biserică sau la Primărie, preferând relațiile ne-instituționalizate. (n. n.)

¹⁶ Statisticile arată faptul că există riscul mult mai mare, pentru cei care au optat pentru concubinaj, iar nu pentru căsătorie, să există o ruptură dură de relație, realizată cu mult scandal și psiho-traume. În plus, cuplul căsătorit este mult mai abilitat să ofere o educație sănătoasă copiilor, raportat la cel necăsătorit. Căsătoria îi obligă pe cei doi tineri să urmărească cu atenție balanța dintre drepturi și îndatoriri, implicându-i în educația și menținerea economică a copiilor, îndatoriri care în relațiile de concubinaj nu sunt respectate, cu o consecință nefastă: când relația falimentează, copiii sunt cei care rămân fără protecție. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 103.

timpul.¹⁷ Aceasta este marea provocare făcută noilor generații: cum vor învăța să facă în așa fel încât dragostea din familie să nu se stingă în timp?

Pentru fericirea proprie, este foarte important raportul cu noi înșine: suntem prieteni cu noi înșine sau dușmani? Suntem toleranți sau ne prigonim? Ne respectăm sau ne disprețuim? Frica de propria agresivitate este consecința fricii de sine însuși și de propriile sentimente, prin **prezența unei foarte puternice ostilități față de partener**, ale cărei rădăcini se găsesc în relația greșită cu părintele de sex opus din copilărie, din perioada dezvoltării.¹⁸

Afectează enorm calitatea relației de cuplu din familie următoarele psiho-dinamici: interacțiunile cu un scăzut grad de afectivitate dintre parteneri, tensiunile din interiorul raportului care apoi se repercutează și în viața intimă (pentru că distanțarea din viața intimă este întotdeauna efect al distanțării din plan afectiv), o viață în doi puțin entuziasmantă, fără multe obiective comune pe termen scurt, influxul negativ al familiei de origine asupra fiecăruia dintre cei doi parteneri, sau lipsa unei relații paritare: de exemplu, dacă unul dintre membri este prea dominator, dominatul, drept reacție, se îndepărtează din punct de vedere afectiv. Se simte „călărit psihic” și maltratat, și se retrage în sine. Din păcate, **toate aceste psihodinamici se conștientizează de către cei vizați abia după ce s-a plătit un preț scump.**

¹⁷ Statisticile spun că, de-a lungul unei vieți, omul își petrece aproximativ 9 ani privind la televizor, 500 de zile fiind răcit, 50 plângând și 14 zile sarutând. În schimb, trebuie reținut și faptul că un om poate supraviețui 45 de zile fără mâncare, doar 7 zile fără apă și vreo 2-3 minute fără aer. (n.n.)

¹⁸ Dorința de a sta împreună cu celălalt se poate diminua progresiv din diferite motive individuale, precum: lipsa unei consistente identități masculine sau feminine, pierderea încrederii în celălalt (încrederea fiind un criteriu de o importanță capitală pentru perpetuarea unei relații), frica nașterii unor dependențe patologice etc. La aceste cauze – în mare parte conștiente – se pot adăuga o serie de cauze inconștiente, precum: frica de propria agresivitate (asupra căreia vom reveni într-o emisiune aparte), culpabilizări privitor la viața intimă, complexul demasculinizării etc. Frică de dependență este – de exemplu – frica fiului crescut de o mamă despotică, care se teme – ajuns la maturitate – că va deveni victima unei alte dependențe, că va cădea sub altă tiranie prin asumarea statutului de soț. Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro*, Mondadori, 2006, p. 96.

Pentru depășirea greutăților vieții în doi este obligatoriu necesară o deplină **maturitate psiho-afectivă**. Astăzi, cu precădere în spațiul occidental, tinerii se căsătoresc la o vârstă tot mai avansată: bărbații, în medie, pe la 34 de ani, femeile, în jur de 31 de ani. Regula adoptată de majoritatea tinerilor, sub presiune socială, este ca mai întâi să-și dobândească o stabilitate profesională, un loc de muncă bine securizat și cât mai confortabil, și abia apoi să se căsătorească și să aibă copii.¹⁹ Este în creștere numărul familiilor fără copii sau cu un singur copil, decizie luată de adulți exclusiv sub presiunea riscului de a se fragiliza economic, din frica de a săraci, fapt ce le retează orice apetit de a avea mai mulți copii, dar care îi și privează de revărsarea în propriul areal a multor energii pe care doar copiii le pot genera.

Foarte des tinerii contractează o căsătorie cu superficialitate, fără să-și dea seama că acest eveniment nu este o simplă o festivitate (un prilej de distracție), ci un moment important al vieții care pretinde o pregătire psiho-afectivă. Există un potențial conjugal discret, adică un patrimoniu de resurse psiho-afective pe care un cuplu îl posedă și care adeseori rămâne neutilizat. E vorba de încrederea reciprocă și cea socială în respectiva relație, de angajarea amândurora în vederea îmbunătățirii relației, de identitatea confortabilă de protagoniști activi în toate schimbările de viitor etc.²⁰

O altă cauză a crizelor poate fi **confuzia între îndrăgostire și dragoste, două etape sentimentale distincte**; tensiuni conjugale poate naște criza masculinului din ultimele decenii, bărbatul pierzând, odată cu intrarea femeii în câmpul muncii extra-familiale,

¹⁹ În spațiul occidental, falimentul căsniciilor se încadrează într-un procent îngrijorător ce variază între 20 și 50%. Acesta nu cuprinde falimentul relațiilor pre-matrimoniale, al concubinajelor, al conviețuirilor de probă, care nu este cuantificabil. Aceste cifre nu ar trebui să descurajeze pe cei aflați la vârsta întemeierii unei căsnicii, ci doar să-i responsabilizeze. (n.n.)

²⁰ Aceste disponibilități se ofilesc însă când cuplul intră în criză din diferite motive, ca de exemplu, când așteptările privitoare la viața de familie sunt prea mari. Adeseori nunta este împovărată de false și exagerate așteptări, vizavi de propriul partener și de configurația viitoarei relații, încât, în momentul în care pretențiile se ciocnesc de posibilitățile reale, se naște frustrare și dezamăgire. Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro*, Mondadori, 2006, p. 106.

exclusivismul în exercitarea puterii economice de susținere a familiei, fapt ce-i conferea în trecut un confort interior și o siguranță de sine exprimată prin protecție și responsabilitate față de familia întemeiată. La noul context, nu s-a adaptat deplin.

Triumful egoismului și nevoia derapată de autorealizare.

Riscurile consumării emoționale în afara familiei

Nașterea unui copil deschide o nouă etapă în relația de cuplu, transformând, de fapt, cuplul într-o familie în adevăratul înțeles al cuvântului. Apariția primului copil obligă la o reînnoire, re-armonizare și reconfigurare a raporturilor interne și externe. Trecerea de la cuplu la familie poate avea **un impact negativ** asupra tinerilor deveniți părinți pentru că **perturbă niște echilibre deja încheiate**, invitând spre construcția unora noi, în timp ce – sugerează statisticile – eventuala constatare a sterilității, cu toată suferința și frustrările pe care le generează, acționează, pe termen scurt, în direcția cimentării relației dintre cei care ar fi dorit să fie părinți și nu pot fi, cel puțin sub aspect biologic.

O altă perturbare a relației dintre soți **poate veni din consumarea patrimoniului emoțional în afara familiei** din cauza faptului că cei doi sunt angajați la locuri de muncă diferite și consumă acolo o mare parte din zi; dificultățile pot apărea întrucât, când unul dintre membrii familiei are o problemă, e preocupat de ceva, vorbește cu colegii de la locul de muncă și nu cu partenerul de viață pe care îl întâlnește doar după serviciu, la întoarcerea acasă, când ambii sunt întâmpinați de multe nevoi casnice rămase nerezolvate. Astfel, la locul de muncă se pot crea punți emoționale între inimi, care pot fi percepute apoi în familie drept trădări sau neglijări.

O altă cauză de criză familială este **acumularea lentă, progresivă și stratificat-sedimentată, a unei agresivități subtile, de-a lungul anilor**. E adevărat că partenerii își declară reciproc dragoste, mai ales la începutul relației. Ei iau în calcul doar dimensiunea pozitivă, dinamică a psihismului, vorbind doar de iubire, de partea frumoasă, afectiv-conjugală a relației, și ignoră complet dimen-

siunea ei negativă, respectiv agresivitatea, care îndeamnă și spre răutăți. Este jocul dintre Eros și Tanatos²¹ pe care-l suspectează și-l afirmă întemeietorul Psihanalizei. Micile nemulțumiri, frustrări, incomodități se acumulează, și sosește un moment al răfuielii, când situația explodează, și reasează raportul pe noi poziții.²²

Foarte periculoasă este și **tendința de a pune vina întotdeauna pe celălalt**. Acesta este un **infantil mecanism de proiecție** care urmărește să învinovătească întotdeauna un obiect extern, pe altcineva, transferând inconștient vina pe partener cu scopul disculpării proprii. Se actualizează astfel un obositor proces de dezvinovățire a subiectului, comod pentru agresor, traumatic pentru victimă. În crizele din familie **există întotdeauna o coresponsabilitate**; niciodată însă ca astăzi, în trecut nu a a lipsit auto-critica. Femeile se privesc zilnic în oglindă, dimineața, pentru a se machia, bărbații, de asemenea, pentru a se bărbieri, dar aproape niciodată nu o fac pentru a privi înăuntru, în adâncuri.²³

În trecut, se **practica meditația sau examenul de conștiință**, se făceau des bilanțuri ale vieții: astăzi, autocritica este foarte rară, pentru că lipsește curajul obiectivității și al distanțării de sine. Pentru a dobândi o astfel de putere, este necesar un anumit echilibru, o anumită siguranță, **o anumită robustețe a eului**, adică să fii matur din punct de vedere psihologic, pentru a nu-ți inventa dușmani externi, și pentru a te putea pune în discuție pe tine însuși, propriile idei, propria viziune despre lume, propriul mod de a gândi și de a iubi.

²¹ Idem, *Educazione psihoafettiva*, Edit. Borla, Torino, 1972, p. 72.

²² Fiecare se consideră pe sine bun nu atât pentru binele pe care-l face, cât pentru că nu-și dă seama în câte moduri poate să fie rău. Aceasta se întâmplă și pentru că, de mici, copiilor nu li se explică în câte moduri diferite poți fi agresiv și rău, ca de exemplu: prin tonul vocii, prin gesturi, prin omisiune, prin glume răutăcioase. Dacă un om matur și-ar da seama în câte moduri a fost rău de-a lungul unei zile, ar descoperi cât de greu este să fii – cu adevărat – bun, mai ales dacă nu îl ai pe Dumnezeu constant în minte și în inimă. Giacomo Dacquino, *Se questo e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare*, Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006, p. 130.

²³ Nu este deloc ușor să te privești din exterior, să îți evaluezi propria putere de a iubi, să îți conștientizezi tendințele agresive, să te observi în comportamentele cotidiene. Într-o societate care tinde să urmărească doar împlinirea unor obiective socio-economice imediate, dominată de avariție și de competitivitate, de concurență, nu mai există timp pentru a gândi, pentru a evalua propriile

Astăzi familia este în criză, și în primul rând cuplul, pentru că e influențat de climatul negativ al **modernității narcisiste care sădește o nevoie patologică de autorealizare**, și – mai exact – un **triumf al egoismului individual**, al satisfacției sexuale instantanee și al venerării tehnologicului (tehnologic aflat la dispoziția fiecărui individ grație celularului, tabletei și calculatorului), în defavoarea valorilor afective. Globalizarea a fragilizat, dacă nu chiar a schilodit, relațiile armonioase de familie și reciproc-ziditoare din țările avansate din punct de vedere economic, înstrăinându-i pe membrii ei; e o societate în care se muncește mai mult decât se iubește, se aleargă mult mai mult decât se meditează și se pierde mult mai mult decât se câștigă!²⁴

***Depășirea rezistențelor represive specifice reprimării.
Focalizarea pe etajul intrapsihic individual și relațional***

Cuplul ideal este acela în care **deciziile se iau împreună, egalitar**; dar acest lucru depinde mult – și ne exprimăm într-o manieră non-conformistă – de capacitățile partenerilor de a a-și negocia propriile **cote de forță**. Însă atunci când **jocurile de putere devin patologice**, relația intră în criză și cei doi protagoniști nu mai reușesc să-și gestioneze problemele și să-și controleze viitorul raportului. Atunci este necesar să se recurgă la ajutor extern, un preot psihoterapeut, care va realiza **o radiografie a situației**, pentru a descoperi cauzele dezechilibrelor și a creiona metodele de ieșire din criză.²⁵

În timpul întâlnirii psihoterapeutic-pastorale, se identifică, pe rând, cauzele crizelor de la **nivel intrapsihic individual și relațional**, stimulându-se evidențierea și conștientizarea lor de către cei doi protagoniști, prin depășirea **rezistențelor defensive specifice**

acțiuni și eventual, pentru a ne corecta. Giacomo Dacquino, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi)*, Mondadori, 2013, p. 40.

²⁴ Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 54.

²⁵ Există multe cupluri care, grație educației primite, par, la prima vedere, relații ideale: nu se ceartă niciodată, nu se insultă, se tratează reciproc cu multă curtoazie. Și, în ciuda acestui fapt, raportul dintre parteneri este un

reprimării. Reprimarea este un mecanism involuntar de apărare prin care experiențele dureroase și fricile sunt sedimentate în inconștient, și uitate, pentru a nu deranja excesiv în prezent. Acestea însă își păstrează, pe mai departe, o mare doză de nocivitate, influențând permanent stările emoționale ale omului. Doar omul care are o viață duhovnicească consistentă, având un program zilnic de rugăciune și meditație, poate să-și acceseze constant acest etaj al ființei sale, numit generic „inconștient”. Rugându-se, omul va avea puterea să își exprime punctele de vedere, pentru a construi o poziție comună, evitând antagonismul, tensiunea și cearta.

Dacă însă partenerii nu au viață duhovnicească și nu practică rugăciunea decât formal, ce se poate descoperi în timpul ședinței psihoterapeutic-pastorale de diagnostic? Întâlnirea cu specialistul va cunoaște o adevărată defilare a unor experiențe malformante: istorii de dragoste din trecut greșit metabolizate, relaționare sufocată de lucruri nespuse și adevăruri emoționale nescoase la iveală (chiar dacă conviețuirea e deja de ani), poziționări nevrotice, crispate, neconștientizate (din frică de a-l pierde pe celălalt sau de a pierde controlul relației etc.) mai presus de toate sunt, însă, impulsurile agresive, care nasc cearta. Așa că viața în doi este și un tangou dintre iubire și agresivitate²⁶, două realități atât de opuse, dar atât de specifice omenirii căzute.²⁷

adevărat festival al ambivalenței, al duplicității: când iubire explicită, când ură mascată, însă chiar frazele cele mai răutăcioase se încheie cu apelativul, repetat obsesiv, „dragostea mea”! Apoi, mai descoperi într-o asemenea familie obligația unui ritual de vizite la diferitele rudeni și prieteni, duminică de duminică: părinți, socri, frați, surori, cunoștințe; sunt parteneri, soți fără spații proprii, fără intimitate, și fără un dialog reciproc: își vorbesc doar prin intermediul grupului de prieteni, pe care-i vizitează sistematic în week-end și în sărbători. *Ibidem*.

²⁶ Există multe cazuri în care amândoi susțin că se iubesc. Doar după ce își accesează inconștientul ajung la concluzia că dragostea declarată era doar o fațadă comodă: descoperă fiecare cât de abil este să-și ascundă conflictele interioare, să se declare nevinovat aproape automat, și să îl invinovățească pe un altul. A-l culpabiliza pe celălalt este o formă infantilă de dezvinovățire, pentru că, în formă absolută, nu există un partener total inocent și altul pe deplin vinovat. *Ibidem*, p. 125.

²⁷ În multe cazuri agresivitatea prevalează asupra dragostei, și se recurge la cuvinte grele pentru a o descărca. Aspectele conflictuale ale relației trebuie

Intervenția psihoterapeutic-pastorală și rugăciunea trebuie să **metabolizeze, asemenea unui aparat de dializă, agresivitatea** cuplului aflat în criză; **concentrându-se pe tipul de raport** și nu pe fiecare partener, se va descoperi că între ei există un zid de granit, despre care trebuie informați ambii parteneri: cum doresc să-l abordeze: sărindu-l, perforându-l (și construind o poartă) sau demolându-l? Astfel, agresivitatea lor se va reorienta spre o nouă țintă, zidul, „raportul greșit”, pentru ca nici unul să nu se mai ridice contra celuilalt... uneori este suficient puțin timp acordat rugăciunii și reflecției pentru ca cei doi **să-și reformuleze niște reguli de viață**, și vor ajunge la un nou echilibru în vechea lor relație. **Raportul se poate regenera** într-atât încât cuplul să ajungă la stările din faza îndrăgostirii, la alintare, gingășie explicită, dulceață și prosepțime precum la început.

Dragostea este o **realitate extrem de complexă**, dar și ambivalență: cel care iubește nu o face niciodată în manieră totală, întrucât este prezentă întotdeauna, la pândă, și agresivitatea. Orice experiență de cuplu presupune adaptarea reciprocă, conviețuirea în același spațiu, organizare bună și împărțirea corectă a sarcinilor, puncte de vedere diferite sau chiar divergențe privitoare la educația copiilor... toate situații care generează **microdoze de agresivitate care se acumulează în timp**. La acestea se mai adaugă incapacitatea de a-l accepta pe celălalt cu toate mutațiile sale (inclusiv în plan biologic) și doze de frustrare născute din viața extra-familială, socială și profesională. Orice tensiune trebuie deci descărcată periodic, evitând acumularea care va duce la violențe psihice și fizice. Dar conștientizarea acestor complexe realități se poate face numai prin rugăciune, meditație și recursul la un analist extern; și în primul rând, admitând ambivalența, conștientizând-o, **primul pas spre sănătatea afectivă** și spre profunzime în viața duhovnicească.

analizate pentru ca fiecare să devină conștient că tendința înăscută a omului este ca să-și atace partenerul, să pună vina pe el, evitând să se concentreze asupra sinelui, asupra propriilor neajunsuri interioare; omul care nu este deprins prin rugăciune să practice pocăința perpetuă, analiza de sine constantă, convertirea continuă, este un perpetuu acuzator, dezvinovățindu-se pe sine permanent. El nu va avea puterea nici să privească propria relație din exterior, pentru a identifica cu realism conținutul conflictului, în vederea anihilării lui. Idem, *Paura di amare. Come evitare e superare i fallimenti affettivi*, Mondadori, 2013, p. 69.

Abordarea psihoterapeutic-pastorală a intimității conjugale. *Îmbogățirea repertoriului comunicativ de factură emoțională*

Abordarea psihoterapeutic-pastorală a vieții de familie presupune – obligatoriu – a avea în vedere și viața conjugală. **Exercițiul intimității fortifică viața de familie**; când, la acest capitol, există indiferență, instrumentalizare, vulgaritate, lipsă de respect sau chiar violență, atunci sunt afectate per ansamblu raporturile de familie. Dacă totul funcționează bine în intimitate, efectele sunt evidente și în societate: cuplul este jovial, împlinit, entuziast și plin de energii, revărsând în jur prospețime și poftă de a trăi.²⁸

Statisticile ne dau de înțeles faptul că dezacordul în planul intim arareori se naște dintr-o repulsie fizică, fiind generat – în general – de o **intoleranță psihică**, care nici măcar nu este adusă la nivel conștient de cei implicați. Există o **intransigență afectivă** născută din imaturitatea psihică a partenerilor care predispune la agresivitate totală, ușor masochistică, orientată spre distrugerea totală a celuilalt, un război sistematic dus, cu scopul obținerii victoriei, fără a calcula numărul de lovituri administrate celuilalt. Agresivitatea ia locul dragostei și violența se substituie subtil, gingășiei.

Întâlnirea pastoral-psihoterapeutică nu urmărește doar să relanseze potențialul unei relații conjugale, focalizând atenția asupra punctelor de forță și îmbogățind **repertoriul comunicativ dintre cei doi**, ci are și rolul de a ajuta pe cei doi să-și conștientizeze rolul de părinți, furnizând un nou suport responsabilității de formatori și educatori; ei trebuie să fie modele normative și să descopere modalități pozitive noi de a relaționa cu copiii.²⁹

²⁸ În schimb, lipsa sănătății psihice și a oricărei forme de viață duhovnicească are efecte dezastruoase. De exemplu, omul afectat de o nevroză (ca de pildă, depresia), își pierde complet apetitul de viață conjugală. Pierderea oricărei dorințe de intimitate este simptomul prim, cronologic, pentru că apare primul, dar și ultim, în sensul că va dispărea ultimul, chiar dacă atenuarea sau chiar dispariția simptomelor nu înseamnă vindecare deplină și definitivă. Giacomo Dacquino, *Paura di amare. Come evitare e superare i fallimenti affettivi*, Mondadori, 2013, p. 98.

²⁹ Adeseori modelele desprinse din familia de origine nu sunt potrivite și nici actuale. Cel mai adesea părinții reproduc inconștient pentru propriii co-

Rugăciunea ca practică cotidiană în familie și psihoterapia de cuplu, pe lângă faptul că reușesc să conștientizeze părinții de parcursul evolutiv și fizic al copiilor, îi ajută să-și asume atitudinile corecte, bine dozate din punctul de vedere al autorității, să ia în comun deciziile importante pentru viitor, să flexibilizeze comportamentele prea rigide, laxe sau stereotipizate care îngreunează relația. În plus, orientează spre metode eficace de a menține disciplina, îmbunătățind comunicarea dintre părinți și copii, predispunând spre înțelegerea reacțiilor emoționale ale acestora.³⁰ Cert este faptul că **echilibrul emoțional din viața de cuplu se repecutează asupra echilibrului emoțional al copiilor.**

Experiența clinică demonstrează că **bărbații sunt iubiți mult mai mult decât ei înșiși iubesc!** În dragoste, femeia se dăruiește total pe ea însăși; statisticile demonstrează că femeia suferă mai mult în timpul crizelor de cuplu; din păcate nici arsenalul de răutate pe care o femeie îl poate activa în cazul unei despărțiri nu poate fi egalat de un bărbat. Femeia e mult mai performantă la capitolul *dragoste*, dar poate fi la fel de performantă și la capitolul invers, când contextul face liber *exercițiul răutății* dezlănțuite.³¹ Cu alte cuvinte, femeia este permanent mai puternică la capitolul ex-

pii modelele trăite în copilăria lor. Și – să nu uităm – copiii învață să iubească privind la modul în care părinții se iubesc și comunică între ei. Părinții care nu se iubesc generează pentru societate tineri analfabeți din punct de vedere afectiv, care nu știu să iubească pentru că nu au avut de unde să învețe. Iubirea se învață precum și ura se deprinde; arta de a iubi o dobândim etapizat, prin efort și control conștient, pe când ura e molipsitoare, contagioasă, răspândindu-se precum lepra. *Ibidem.*

³⁰ În cazul problemelor ivite din parcurgerea unor anume etape din ciclul vieții (precum adolescența), sau din probleme specifice (diferite nevroze, probleme comportamentale, de alimentație sau de atenție și concentrare) părinții pot avea ei înșiși atitudini psihoterapeutice. (n.n.)

³¹ Reconstrucția țesutului sfâșiat al unei familii presupune timp, voință și răbdare. Când iubirea este prezentă, problemele se soluționează mai ușor; prin rugăciune trebuie reconstruit dialogul relațional, cărămidă cu cărămidă. Sunt – din păcate – și cazuri când căsătorii apelează la ajutor extern nu pentru a-și repara căsnicia, ci pentru a dobândi un certificat de nevinovăție, adică dorind să-și apere conștiința de eventuale învinovățiri ulterioare. Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro*, Mondadori, 2006, p. 178.

periență emoțională și trăire decât bărbatul. Superioritatea universală a bărbatului, la toate capitolele vieții, este doar **o construcție culturală istorică**, născută din forța fizică superioară a bărbatului și dintr-o îndelungată tradiție patriarhală. Există capitole ale existenței la care femeia este imbatabilă, net superioară.

Încheiere.

Distincția pozitiv-constructivă, non-concurențială, între bărbat și femeie

În ultimele decenii femeia a câștigat enorm la capitolul *identitate socială, publică*, dar a pierdut mult la capitolul *identitate feminină*. În demersul ei de a câștiga independență economică față de bărbat și protecție în cazurile de reprimare, ea a alunecat în direcția unei **concurențe cu bărbatul**, pășind pe urmele personalității masculine și copiind unele comportamente masculine. Ea trebuie însă să își creeze propriul model public specific, fără a-l plagia pe cel masculin, care nu îi este potrivit, ci falsificator și denaturant.

Întrucât, dacă este periculoasă o **cultură în care distincția dintre bărbat și femeie este prea rigidă**, la fel de periculoasă este una în care frontierele sunt inexistente, iar identitățile sunt omogenizate. Toate aceste confuzii vor avea efecte în viața intimă de cuplu, în împlinirea reciprocă din viața privată. Iar calea echilibrului este cea pe care Dumnezeu Însuși o trasează: o vom descoperi dacă suntem atenți la intenția Lui originară și la exigențele contemporane ale unei vieți fericite și sensibilizate de către Duhul Sfânt.

Misiunea educativă a parohiei

Pr. lect. univ. dr. GHEORGHE ȘANTA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”*

ÎN CĂ DIN PERIOADA PRIMARĂ A creștinismului, atât oamenii Bisericii, cât și cei din afara ei, au fost de părere că omul nu poate dobândi o cultură complexă și completă, fără a face apel, în vederea însușirii ei, și la educația moral-religioasă. Cu atât mai mult cu cât creștinismul, în forma sa autentică, înseamnă o concepție de viață, sintetizată în anumite principii luminoase, capabilă să servească de imbold puternic la clădirea unei formidabile culturi și a unei noi structurări a educației¹, vizând educația cu puternica componentă teologică, putându-se vorbi despre aceasta încă din sec. I., deoarece era nevoie de educarea și sensibilizarea noilor adepți, nu puțini, ai religiei creștine.

Creștinismul a fost de la început o religie-învățătură, spre deosebire de religiile păgâne, care se epuizau în culte sau formalisme rituale, în mistere sau mituri fantastice.² Obiectul acestui învățământ era „Cuvântul Domnului”. Mântuitorul este numit „Învățătorul” prin excelență, apostolii erau discipolii Săi sau învățăceii.

Încă din primele cuvântări ale Sale, se dovedește a fi un Învățător desăvârșit, deși nu fusese discipolul nimănui. Paralel cu propovăduirea Sa, își alege doisprezece ucenici, pe care îi învață în mod sistematic, inițiindu-i în tainele cele mai profunde. Îi educă pe fiecare, ținând seama de individualitatea și de firea fiecăruia. Pentru

¹Constantin NARLY, *Istoria Pedagogiei*, vol I: *Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea*, Institutul Pedagogic, Cernăuți, 1935, p. 16.

²Teodor M. POPESCU, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 5 (1926), pp. 246-254.

a deveni la rândul lor mărturisitori ai Cuvântului, ei trebuiau să se afle cât mai aproape și cât mai mult în preajma Învățătorului.³

În ceea ce privește formarea, Sfinții Apostoli au avut de asemenea în Domnul Iisus Hristos, un model, deprinzând de la El toate mijloacele de exprimare oratorică, figuri de stil și limbaj fără egal, întrebuințate cu o originalitate creatoare și cu o iscusință divină, ce pătrundea imediat în sufletele celor ce-L ascultau.⁴

Metodele și strategiile pe care le-a folosit Iisus pentru a își îndruma ucenicii, vor rămâne în conștiința Bisericii ca exemple de urmat, ele nepierzându-și nici astăzi eficacitatea, ca unele ce își au izvorul în Înțelepciunea veșnică a lui Dumnezeu. Apostolii vor deveni la rândul lor învățători, aplicând aceleași tehnici pe care le observaseră la Hristos Domnul. Deși autoritatea lor a fost contestată uneori, datorită originii umile de pescari, ei au demonstrat o puternică forță a cuvântului în predicile lor, convertind multe neamuri la Hristos. Adevărata lor simplitate consta în smerenie, credință puternică și desăvârșire sufletească.

Mântuitorul Iisus Hristos „a învățat prin viu grai”, adică a catehizat mulțimea care-L asculta. Găsim, în viața și misiunea sa, modelul prin excelență de educator și catehet, fiind cunoscut și recunoscut nu numai de Apostolii Săi, ci și de mulțimea care-L urma în peregrinările Sale, numindu-L „Învățătorule”.⁵

El este Învățătorul Suprem, pentru că este „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6), Cel ce propovăduiește și Se propovăduiește pe Sine, Cel în care se identifică Subiectul învățaturii cu obiectul ei.

Din activitatea pedagogică a lui Iisus, se poate observa o îndrumare înțeleaptă și o energie internă, cucerind mintea, inima și voința ascultătorilor. Mulțimile au înțeles că aveau în față un altfel de învățător. Sfântul Evanghelist Matei face următoarea remarcă: „Mulțimile stăteau uimite de învățătura Lui, căci îi învăța pe ei ca unul ce are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor” (Matei, 7, 29). Deci era practic un alt tip de învățătură, ceva nou,

³M. G. POPESCU, *Mântuitorul ca Învățător al Sfinților Apostoli*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 1-2 (1962), p. 26.

⁴M. G. POPESCU, *Mântuitorul ca Învățător al Sfinților Apostoli*, p. 26

⁵Ene BRANIȘTE, *Noțiuni de catehism; Manual de educație religioasă-morală*, Editura Credința noastră, București, 1992, p. 35.

nemaiîntâlnit, întregul operei Sale predicatoriale avea o finalitate moral-teologică, iar vorbele Lui prindeau Viață.⁶

Lucrarea pedagogică a Mântuitorului Iisus Hristos nu este inflexibilă, ci elastică și variată, ținând cont de gradul de cultură, de meseriile și preocupările ascultătorilor Săi.

În toată activitatea Sa învățătoarească a ținut cont de principii, pentru a-i transforma pe ucenicii Săi din simpli mântuitori ai năvodului în pescari de oameni, în sfinți și stâlpi de temelie ai Bisericii. Aceste principii în timpurile moderne au fost conturate ca principii didactice.

Mântuitorul Iisus Hristos a fost un adevărat exemplu pentru Sfinții Apostoli, pentru urmașii lor, unde îi amintim pe marii Părinți ai Bisericii.⁷ Aceștia raportându-se la El și prezentându-I învățătura și viața ca argumente incontestabile, au reușit să creeze un învățământ de catehizare foarte bine structurat, încă din primele veacuri creștine și să emită concepții educative de o actualitate ce impresionează. S-au raportat la Hristos ca la o normă fundamentală, o paradigmă existențială din care se va inspira adevăratul creștin în acțiunile sale. La această paradigmă educațională s-au raportat toți Sfinții Părinți din perioada patristică și post patristică, valoarea ei fiind la fel de importantă și astăzi.

Pedagogia din perioada primară a creștinismului, ca și cea modernă de altfel, face pledoarie pentru ca pedagogul să se identifice cu doctrina sa, să o trăiască, să fie exemplu pentru cei ce învață, întocmai ca „Învățătorul” prin excelență. El nu a teoretizat, nu a făcut o teologie, o știință despre Dumnezeu Tatăl, fără finalitate și aplicare, ci a trăit întru Dumnezeu. În sensul acesta putem vorbi despre misiune ca formă vizibilă a iubirii Sfintei Treimi față de om, actualizată în cel mai eficient mod de Iisus Hristos și lăsată ca moștenire Bisericii Sale, pentru mântuirea omului. Dumnezeu Treime se revelează pentru a intra în relație directă și liberă cu omul, trimite pe Fiul în lume pentru a-l readuce la izvoarele comuniunii și dă urmașilor ca misiune: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți evanghelia la toată făptura; cel ce va crede și se va

⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 58.

⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 59.

boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede, se va osândi.” (Marcu 16, 15-16).

Misiunea, apostolatul sau trimiterea spre lume evocă dinamica Bisericii lui Hristos, care nu este un organism static, reflectând un stadiu în istorie, ci un organism viu, care se adaptează la condițiile de viață, urmărind în permanență slujirea lui Hristos, Capul nevăzut al trupului tainic – Biserica.

Avându-și originea în Jertfa lui Hristos, eficientă pentru întreaga lume, Biserica a primit adevărul de la Hristos prin Apostoli, devenind „apostolească”, adică misionară, păstrătoare a adevărului revelat direct Apostolilor, care L-au vestit: „Ceea ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții – și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă – ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar părtașia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos. Și pe acestea vi le scriem ca bucuria noastră să fie deplină, Și aceasta este vestirea pe care am auzito de la El și vă vestim că Dumnezeu este Lumină.” (1 Ioan 1, 1-5).

Misiunea are ca obiectiv transmiterea adevărului mântuitor, educația religioasă se înscrie în acest demers, având ca obiectiv principal transmiterea adevărului mântuitor, iar ca modalități de transmitere, unele aspecte: aspectul informativ: descoperirea adevărului de credință; aspectul formativ: dezvoltarea stărilor sufletești ale omului; aspectul educativ: realizarea comuniunii cu Dumnezeu și cu oamenii în vederea mântuirii.

Trebuie să facem precizarea că în activitatea Bisericii, de transmitere și aprofundare a credinței, un rol determinant la avut cateheza. Catehizarea viza pe oricine dorea să devină creștin și se pregătea pentru Botez, dar și pe cei deja botezați, dobândindu-se cunoștințe generale în învățătura creștină, educație realizată de către preoți și laici.⁸ Accentul se punea în special pe exemplul vieții personale. O explicare aprofundată a doctrinei și moralei se făcea de către didascali, care erau învățători calificați, pentru o treaptă superioară de învățare.

⁸ Pr. Mihail BULACU, *Liturghia catehumenilor și credincioșilor în cateheza în Biserica creștină primară a Ierusalimului*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 4, (1980), p. 610.

Catehizarea începea propriu-zis în familie, având un aspect esențial. În perioada de început a creștinismului nu exista învățământ pentru copii. Predica se adresa celor maturi, iar copiii erau educați de către familie, până la vârsta potrivită, când acest rol era preluat de către didascăli.⁹

De timpuriu, încă înainte de sfârșitul sec. I, învățătura creștină începe să preceadă Botezul. Mărturia o dă scrierea *Didachia* (Învățătura celor doisprezece Apostoli), care este un fel de catehism, cuprinzând pe scurt ceea ce mai ales învățau cei care voiau să primească Botezul. De mare autoritate s-au bucurat apoi îndrumările din opera Părinților Apostolici, ca Sfântul Clement Romanul, Sfântul Ignatie al Antiohiei, Papias din Ierapole, Sfântul Policarp al Smirnei și alții.¹⁰

Scopul principal al învățământului creștin din perioada primară era vestirea Cuvântului Domnului.¹¹ Scrierile amintite cuprind numeroase îndemnuri pentru păstrarea învățăturii creștine curate și a cuvântului drept, nefalsificat, al Mântuitorului.

Prin intrarea în creștinism a unor oameni culți, a unor mari „filosofi” ca Aristide, Iustin, Atenagora, Tațian, Teofil al Antiohiei, precum și prin frecventarea școlilor păgâne de către unii creștini, didascaliala s-a lărgit și adâncit cu cunoștințe filosofice și a luat forma unui învățământ teologic, științific.¹²

Cuvântul Domnului nu era și nu putea fi lăsat la înțelegerea oricui, deși nu era exclus ca orice creștin să poată câștiga pe alții pentru credința în Hristos. Purtătorii „deosebiți” ai cuvântului lui Hristos erau harismaticii, adică acei creștini care se deosebeau prin darurile lor naturale și mai ales prin cele ale Sfântului Duh, care erau investiți cu slujba cuvântului Evangheliei, după felul darului lor: „Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică, întâi Apostoli,

⁹ Pr. Dumitru CĂLUGĂR, *Preocupări catehetice*, Sibiu, 1944, p. 15.

¹⁰ Pr. Dumitru FECIORU, *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 206.

¹¹ Pr. D. CĂLUGĂR, *Catehetica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976, p. 26.

¹² Pr. D. FECIORU, *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 209, vezi și Jean Danielau, *Biserica începuturilor*, de la origini până la sfârșitul sec. al III-lea, Editura Universității București, trad. în limba română de W. Tauwintel, București, 2006.

al doilea profeți, al treilea învățători...”, avea să ne anunțe Sfântul Apostol Pavel (1 Corinteni 12, 28). Astfel Sfântul Apostol Pavel ne prezintă didascaliala ca o instituție legată la origini de acțiunea Sfântului Duh. Ei se află în slujba vestirii cuvântului Evangheliei din dorința Mântuitorului ca religia cea adevărată să fie propovăduită de: „profeți și înțelepți și cărturari” (Matei 23, 34).

Misionarii nu puteau să stăruie în instruirea celor botezați, ei erau obligați prin calitatea lor de trimiși să ducă vestea cea bună în toate părțile lumii și să mântuiască pe cât mai mulți. Spre deosebire de misionari, didascalii puteau să rămână în același loc, să se lege de o comunitate pe viață, aceasta pe lângă faptul că aveau atât harismă, cât și cunoștințe.¹³

Convertirea făcută de misionari trebuia desăvârșită de didascali, iar adevărurile religioase și morale ale învățaturii creștine auzite de la Apostoli, era necesar să fie insistent repetate, pentru a învinge vechile obișnuințe și concepții de viață ale unor oameni crescuți, unii chiar îmbătrâniți, în altă credință. Catehizarea făcea doar instruirea primară. Didascălii realiza fie activitate de catehet, fie numai pe cea de învățător creștin, harismatic sau particular. Prin urmare nici didascaliala nu excludea catehizarea, nici catehizarea nu excludea didascaliala, ele coexistau, ca două ramuri de învățământ creștin, dar aplicate la categorii diferite.¹⁴

Educația ca valoare și misiunea sa mărturisitoare

Educația are statutul de artă, convingând prin cuvânt și faptă, având o puternică acțiune colectivă. Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că artă superioară educației nu există, pentru că: „Dacă toate artele aduc un folos pentru lumea aceasta, arta educației se săvârșește în vederea accederii la lumea viitoare”.¹⁵ Cel ce posedă

¹³ Pr. M. BULACU, *Principiile catehezei și personalitatea catehetului*, în rev. *Studii Teologice*, București, nr. 7-8 (1949), p. 540.

¹⁴ Teodor M. POPESCU, *Primii didascali creștini*, în rev. *Studii Teologice*, București, nr. 2 (1932), p. 145.

¹⁵ Cf. Constantin CUCOȘ, *Istoria gândirii pedagogice*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1997, p. 92; vezi și Pr. N. Balcă, *Curs de pedagogie creștină*, București, 1953.

această știință a educației se ridică mai presus de toți cei ce știu să picteze sau să sculpteze. Căci dacă pictura așterne imaginea ei exterioară în culori, iar sculptorul încrustează chipul în marmură sau piatră, arta educației face rânduială în suflet, partea cea mai nobilă a ființei noastre.¹⁶

Educația copiilor este înfățișată de Sfântul Ioan Gură de Aur ca cea mai mare binefacere și cea mai nobilă acțiune pe care o poate săvârși un om, iar misiunea ei ridicată la înălțimea treptei de sacerdoțiu creștin.¹⁷ Spre exemplu, când Ana, mama lui Samuel, îl încredințează pe acesta templului sfânt pentru creștere, o vede ca făcând preoție sfântă. Sacrificiul Anei de a-și încredința copilul lui Dumnezeu este comparat de Sfântul Ioan Gură de Aur cu sacrificiul pe care preotul îl aduce în toată curăția inimii sale la sfântul altar. Iar pe adevăratul preot nu-l poate concepe fără să instruiască, fără să învețe, adică fără să fie educator.

Într-o epocă în care decentrarea valorică persistă și se adâncește, regândirea componentelor educației și a ponderii acestora este mai mult decât necesară. Pledoaria pe care o facem pentru realizarea educației religioase pleacă de la credința că educația este o operă de spiritualizare, care nu atinge plenitudinea dacă lasă pe dinafară una din componentele ei fundamentale.

Omul se raportează la realitate atât pragmatic prin intelect, voință, acțiune, dar și spiritual, prin atitudini, simțire și credință. O educație integrală presupune pe lângă latura intelectuală, morală, estetică, tehnologică și o componentă religioasă. Ființa umană tânjește după transcendent, iar această proiecție are nevoie de o întemeiere, îndrumări și o formare religioasă prin educație. Se observă astăzi o criză spirituală, o precaritate a referințelor axiologice, o debusolare morală a semenilor noștri.

Educația religioasă prin dimensiunea ei misionară poate fortifica ființa și o poate orienta înspre ținte autentice. Poate că prima sarcină a educației religioase rezidă în formarea bunului creștin,

¹⁶ M. D. CIULEI, *Învățătura despre suflet și timp în antropologia patristică a sec. IV*, Editura Sirona, Alexandria, 1999.

¹⁷ Pr. Costachi GRIGORAȘ, *Omiletica și Catehetica*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1993, p. 28.

capabil de a cunoaște și de a venera valorile sacre. Suntem creștini, prin integrarea noastră într-o tradiție și apoi prin Sfântul Botez, dar devenim creștini prin conduite învățate zi de zi. Prin educație în spirit religios ne informăm cu privire la propriile referințe religioase, dar ne și formăm conduite pe măsura valorilor sacre interiorizate.¹⁸

Educația religioasă conduce la iubire, toleranță și bunăvoință între semenii. Este nevoie de oameni bine centrați în jurul unor valori autentice, chiar dacă acestea nu sunt identice. Trebuie procedat cu inteligență și profesionalism pentru consolidarea prestigiului acestei discipline.

Trăirea religioasă poate fi învățată numai prin crearea unor situații concrete de viață. Acest lucru se poate face prin cuvânt și prin faptă, această latură educațională, de natură subiectivă, având un caracter afectiv.

Latura obiectivă vizează conținutul educației religioase, adică totalitatea cunoștințelor religioase selectate spre a fi prezentate, urmărind transmiterea adevărului relevant. Conținutul educației religioase trebuie selectat după anumite criterii.

Criteriul pedagogic și psihologic, având cerința să aleagă conținutul în conformitate cu dezvoltarea psihofizică a elevilor; cunoștințele trebuie să se potrivească cu capacitatea lor de înțelegere, deoarece învățătura creștină trebuie receptată nu doar ca un volum de cunoștințe generale. Profesorului îi revine sarcina să transmită învățătura și să arate mijloacele și modul în care aceasta se poate aplica în viață; înțelegerea învățăturii și trăirea acesteia sunt posibile doar prin respectarea particularităților de vârstă ale elevilor, întrucât învățătura creștină cuprinde și adevăruri de credință mai greu de înțeles.

Criteriul teologic cere alegerea conținutului reprezentativ pentru învățătura Bisericii și adecvat pentru trezirea și întărirea credinței elevilor, întrucât „credința vine din auzire”. În urma lecției, credința elevilor este întărită doar dacă ei își vor lămurii o parte din întrebările pe care și le pun în legătură cu conținutul educației religioase și cu viața religioasă.

¹⁸ C. CUCOȘ, *Educația religioasă*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 52.

Criteriul actualității și al iubirii creștine, față de semenii și față de propriul popor, ca un răspuns la acea poruncă dumnezeiească pe care Mântuitorul o adresează ucenicilor Săi înainte de Patimile sale: „Să vă iubiți unii pe alții, precum și Eu v-am iubit pe voi” (Ioan 13, 34).

Putem să desprindem următoarea concluzie, cu privire la educația religioasă ca misiune mărturisitoare: dacă în epoca patristică se urmărea câștigarea virtuții și a desăvârșirii ca trepte care duc la mântuire, suma eforturilor educative, urmăreau mântuirea, ei elaborând o educație soteriologică, având ca bază, centru și finalitate a ei pe Hristos, străduindu-se să facă un Hristos din fiecare persoană, care se angaja la rândul său în acest proces continuu de educație.

Această dimensiune a educației s-a păstrat până în zilele noastre, îmbogățindu-se doar în ceea ce privește formele de realizare. Este o lucrare susținută de iubire, de încredere, de libertate și dublată de harul lui Dumnezeu. Dacă vorbim despre educație ca o acțiune specific umană, în privința educației religioase intervine prezența dimensiunii transcendente și principiul sinergismului – principiul colaborării libere și active între harul dumnezeiesc și strădania omului, în scopul desăvârșirii acestuia din urmă. Acesta stă și astăzi la baza educației religioase creștine.

Educația religioasă ca acțiune premergătoare mântuirii, acțiune de perfecționare continuă – este posibilă, constituind premisa esențială a mântuirii sufletești, fiind necesară în îndrumarea sufletească a creștinului către Dumnezeu, în dezvoltarea puterilor morale și spirituale către scopul ultim – asemănarea cu Dumnezeu – mântuirea.

În viața credincioșilor, educația religioasă deține un rol important, deoarece prin ea se asigură un sens vieții, o direcție și un mod de a exista, o altă perspectivă decât cea pur materială. Prin acest tip de educație se realizează legătura omului cu Dumnezeu, comuniunea ființei limitate cu ființa infinită. Omul este îndrumat către o viață curată, este invitat la o permanentă purificare de patimi și o creștere în virtute, care să-i permită implicarea responsabilă în viața activă în comunitate.

Familia – implicare și mărturisire conștientă

Familia reprezintă elementul primar care formează persoana în perspectiva creștină, introducând copilul în religia de apartenență prin Botez, care este un început al educației morale și spirituale.

Pornind de la cercetările făcute în domeniu, semnalăm câteva repere de interes psihopedagogic, care au lipsit din preocupările teologiei din ultimele decenii. Am auzit de multe ori expresia populară „cei șapte ani de acasă”, perioadă în care copilul își petrece majoritatea timpului în mediul și climatul familial, de unde primește și achiziționează cele dintâi impresii, care, după cum știm marchează întreaga existență și dezvoltare a personalității. Experiențele primare au un rol crucial¹⁹ în stabilirea profilului caracterial-moral și comportamental al persoanei umane. Aceste experiențe trăite în familie au un aport decisiv în formarea și conturarea personalității. Unii cercetători susțin că importanța educației familiale, care se exercită în primii ani de viață, este atât de covârșitoare încât dă naștere chiar unui fel de determinism al traiectoriei viitoare al destinului său psihologic, în situația noastră, a cunoașterii și trăirii valorilor religioase.

Considerăm impunerea acordării unei atenții deosebite primilor ani ai vieții copilului, atât pe plan psihopedagogic, cât și moral-spiritual, întrucât se constată că omul este și devine ceea ce a făcut propria familie din el. Este foarte greu, dacă nu chiar imposibil, a modifica unele structuri morale și comportamentale imprimate încă din copilărie, din stilul și mentalitatea casei, informațiile și normele morale transmise copiilor prin aprobare sau dezaprobare, precum și modelul oferit de părinți, comportamentul lor unul față de altul, limbajul folosit în familie, atitudinile față de copil sau față de comunitatea unde se găsește. Astfel, influențele educative reprezintă o expresie directă a relațiilor stabilite în familie, precum și modelele pe care le oferă.

Comunicarea reprezintă un factor de extremă importanță în echilibrul familial, deoarece membrii familiei cu atât mai mult copilul, în general, își petrec aproximativ jumătate din timpul

¹⁹ Elisabeta STĂNCIULESCU, *Sociologia educației familiale*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 41.

vieții împreună.²⁰ Lipsa comunicării sau, cu atât mai grav, exercitarea unor conduite agresive primitive din partea părinților, la apariția copilului, a educației preponderent interdictivă, au efecte nebănuite în declanșarea unor posibile tulburări comportamentale sau chiar mentale, în dezvoltarea normală a sentimentului de comunicare²¹ a relațiilor interioare.

În zilele noastre sunt tot mai evidente manifestările conform cărora declinul moral și spiritual conduce la reducerea semnificativă a implicării familiei în devenirea spirituală și morală a copiilor. Mutațiile profunde pe care le suferă familia în prezent conduc la pierderea reală a dimensiunii acestei mici Biserici, cum o numește Sfântul Ioan Gură de Aur.

Dacă psihanaliza și psihologia infantilă acordă astăzi un rol atât de important influenței mediului familial asupra trăsăturilor de caracter și comportamentale²² (ori deviațiile comportamentale datorate unor deficiențe educaționale), cu atât mai mult pedagogia creștină trebuie să conștientizeze aportul său de formare spirituală și morală.

Decăderea noastră, pe toate planurile se datorează în primul rând decăderii familiei și invers, decăderea familiei se datorează loviturilor sistematice adresate moralei familiei creștine. Este necesară o reconsiderare a spiritualității familiei creștine, deoarece după o jumătate de veac de educație atee se resimte un obstacol greu de depășit în calea normalizării și dezvoltării unei vieți sociale și religioase. De fapt criza de normalitate continuă a societății moderne este o criză de spiritualitate prin secularizare și refuzul permanent al lui Dumnezeu atât în gândirea, cultura și viața omului în general, cât și în viața familiei moderne.

Unul din obiectivele educației religioase este înduhovnicirea familiei și reconsiderarea concepției de viață familială, în care să primeze conștiința unității sacramentale și să fie promovată real responsabilitatea, grija și iubirea unuia față de altul înaintea lui

²⁰ Ursula ȘCHIOPU, Emil VERZA, *Psihologia vârstelor, ciclurile vieții*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, p. 86.

²¹ Alfred ADLER, *Psihologia școlarului greu educabil*, trad. de Leonard Gavrilu, Editura Iri, București, 1995, pp. 54-55.

²² Dimitrie TODORAN, *Psihologia educației*, Sibiu, 1942, p. 246.

Dumnezeu. Aici se impune dezvoltarea conștiinței de familie, a renunțării de sine, a sacrificiului. În această lucrare intervine Biserica ca factor educativ.

Etosul eclesial însușit de părinți va avea o influență covârșitoare asupra copilului, mai ales în perioada adolescenței sau a primei tinereți. Acest fapt impune o deschidere și o preocupare tot mai stăruitoare și mai competentă a Bisericii în această direcție. Apropierea familiei de Biserică, a preotului de părinți prin mijloacele pastorale care îi stau la dispoziție, va implica întreaga comunitate în slujire și mărturisire. O pastorație la distanță, impersonală, unde fiecare își vede de drumul lui, în care credincioșii și preotul se întâlnesc doar formal la Cununie și Botez, sau la o mare sărbătoare, de Paști și de Crăciun, este total inefficientă și chiar imposibilă.

Introducerea copilului în viața de rugăciune și în cultul Bisericii necesită o conjugare serioasă a eforturilor părinților cu cele ale Bisericii. Deprinderile și obiceiurile de viață creștină, evlavioasă, ale părinților, marchează pentru toată viața conștiința copilului. În prezența și sub îndrumarea părinților – a mamei în special – deprinde îngenuncherea în fața icoanei, sensul crucii, ascultă scurte prezentări biblice, iar mai târziu citește Sfânta Scriptură. Caracterul afectiv al mamei contribuie la crearea imaginii lui Dumnezeu ca părinte plin de iubire.

Finalitățile influențelor educative ale părinților continuate de Biserică, prin specificul ei, vizează formarea conștiinței religioase, incluzând elemente cognitive, afective și volitive și totodată dezvoltarea unui comportament religios transpus în spiritul valorilor creștine.

Trebuie să recunoaștem că participarea și implicarea copilului în viața liturgică și euharistică la noi este destul de slabă. La majoritatea slujbelor liturgice, care sunt concepute pentru adulți, el nu-și află locul, adeseori e bruscăt, certat de unii creștini mai sensibili. Mulți părinți nu duc copiii la Biserică „să nu deranjeze”, se constată astfel lipsa unui atașament față de Biserică și față de preot a copiilor. Rolul fundamental îi revine preotului paroh în fața acestei situații speciale, de a avea o preocupare atentă în misiunea sa, efortul, consecvența, responsabilitatea, conștiința creștină și pregătirea specială.

Parohia este o comunitate liturgică, trăind în jurul Sfintei Euharistii. Liturghia nu este o activitate oarecare a Bisericii, una printre celelalte taine și ierurgii. Ea este mai mult decât manifestarea cultică a unei comunități creștine, este structura de comuniune, de integrare și de creștere a trupului tainic al lui Hristos. Caracterul ei unic stă în aceea că aici Hristos Se dă total, prin unirea Cuvântului și Tainei, adică a puterii cuvântului și puterii trupului Său, prin prefacerea elementelor euharistice.²³ Participarea la Sf. Liturghie, duminica și în sărbători, este pentru membrii parohiei manifestarea conștientă a legăturii lor nemijlocite cu Hristos dar și a unității lor în Hristos. Slujirea liturgică aparține fiecăruia dintre cei care participă, împreună cu preotul lor, la săvârșirea Sf. Taine,²⁴ la aducerea jertfei de rugăciune și la primirea darurilor duhovnicești revărsate de Dumnezeu asupra Bisericii, închinându-se pe ei înșiși și unii pe alții lui Dumnezeu.

Membrii parohiei sunt părtași în fiecare slujbă lucrării mântuitoare a lui Hristos, iar prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului primesc jertfa unică a Mântuitorului, izbăvirea de păcat și sămânța învierii și vieții veșnice în trupurile lor. Sf. Euharistie este Taina centrală în jurul căreia viețuiește comunitatea credincioșilor, iar în legătură cu ea se află toate celelalte Sfinte Taine. Participarea credincioșilor la acestea, nu numai ca primitori direcți, dar și ca adunare concelebrantă este la fel de importantă. Pe bună dreptate A. Schmemman definea Euharistia ca „marea bucurie” din care decurg toate celelalte lucrări duhovnicești și au dobândit sens în creștinism. Semnificația acestei bucurii trebuie să fie descoperită de către toți creștinii, după cuvântul Domnului: „Intră în bucuria Domnului tău.” (Mt. 25, 21) și într-o această să rămână și să trăiască veșnic.²⁵

Botezul unui nou membru al Bisericii nu este numai o naștere din nou pentru el ci o sărbătoare pentru Biserică, reprezentată

²³ Pr. Ion BRIA, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 312.

²⁴ Alexander SCHMEMMAN, *Euharistia-Taina Împărtășiei*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Bonifaciu, București, 2000, p. 173.

²⁵ Alexander SCHMEMMAN, *Pentru viața lumii (Sacramentele și Ortodoxia)*, trad. de Pr. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 25.

de parohie. Lipsa parohiei de la sărbătoarea nașterii din nou a copilului prin Botez ar fi ca și cum mama ar lipsi (simbolic) de la nașterea propriului prunc. Aceasta nu diminuează în nici un fel puterea Tainei și nici nu umbrește minunea îmbrăcării în Hristos a omului renăscut „din apă și din duh”, dar slăbește conștiința de sine a parohiei și lasă să se instaleze nepăsarea între membrii ei. De cele mai multe ori, Taina Sf. Botez împreună cu Taina Mirungerii și a Sf. Împărtășanii administrate unui nou membru al Bisericii sunt o sărbătoare pentru câțiva apropiați. Aceasta înseamnă că au devenit, din nefericire, mai mult un eveniment privat, de familie. Această situație este anormală pentru viața spirituală a parohiei.

Este nevoie să acordăm mai multă importanță anunțării și pregătirii unui botez în parohie. O cateheză generoasă, duhovnicească asupra Sfințelor Taine ar ajuta, poate, ca în jurul unui neofit parohia să se strângă cu mai multă dragoste și să privească mai responsabil viața sa în Hristos. Poate că în acest fel, în comunitățile în care trăim, vor rămâne mai puțini oameni nebotezați din cauza sărăciei și a marginalizării, și mai mulți copii vor găngurii în naosul bisericii în loc să rămână la poartă pentru a cerși un bănuț sau o bucată de pâine.²⁶

În aceste vremuri când, din păcate, se nasc tot mai puțini copii, mai mult ca niciodată parohia trebuie să-și îmbrățișeze și să-și strângă copii la piept, purtând cu nădejde grija creșterii lor trupești și sufletești, denunțând în acest fel păcatele care amenință viața.

Integrarea totală a omului în Trupul lui Hristos nu este ceva analog cu integrarea într-o colectivitate sau corporație unde este suficientă completarea unor formulare tipizate, împlinirea și respectarea unor convenții. Participarea la viața în Hristos nu se poate sprijini pe activități și practici pur exterioare ci se cer acțiuni lăuntrice.

Astăzi, de neînțeles pentru mulți sunt exorcismele care se citească la „cateheza” ce precedă rânduiala Botezului. Acestea sunt ascultate ca niște cuvinte magice de către cei prezenți, părinți și nași, mai ales când nu sunt decât „creștini ca identitate.” Puțini sunt cei ce pot să înțeleagă sensul real și rațiunea lor în această

²⁶ Pr. Gheorghios D. METALLINOS, *Parohia-Hristos în mijlocul nostru*, trad. de Pr. Ioan Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 83.

rânduială. Exorcismele erau o rugăciune zilnică a catehumenului de a învăța să se împotrivească și să biruie metodele diavolului pe lângă catehetul-duhovnicul său. Această luptă se făcea cu citirea și explicarea primelor trei Evanghelii (Matei, Marcu, Luca) care au, pe lângă alte teme, tema fundamentală a vindecărilor taumaturgice ale demonizaților de către Domnul. Evanghelia după Ioan, evanghelia duhovnicească, era predată neofitilor după Botez. De aceea, în practica noastră liturgică, începând de la Paști se citește Evanghelia după Ioan (întrucât catehumenii se botezau în noaptea de Paști, îndreptându-se apoi spre Sf. Altar pentru a se împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului).

Itinerariul credinciosului are etape clare care în limbaj liturgic se numesc – purificare – luminare – îndumnezeire (Katharsis – photismos – theosis) pe care fiecare credincios este chemat să le parcurgă. În această lucrare se concentrează misiunea și existența parohiei.²⁷

Conștiința de sine a unității eclesiale a tuturor în Hristos euharistic străbate ca un fir roșu întreaga tradiție și gândire patristică. Fără Euharistie nu e posibilă Biserica, fiindcă numai Euharistia este aceea care unește fără să dizolve și care se extinde fără să împartă sau să despartă pe cei uniți cu Hristos sau pe cei în care Hristos S-a făcut hrană și băutură neîmpuținată.

În mod paralel, în nașterea naturală părinții dau copilului un organism capabil să trăiască această viață muritoare, în timp ce în nașterea spirituală Hristos creează în om un nou organism, spiritual, prin care omul trăiește viața spirituală. În acest organism, care e tocmai omul cel nou, nu e supus stricăciunii, va supraviețui după moarte și va ține existența umană vie în viața veșnică.²⁸

Întrucât parohia este o adunare în jurul lui Hristos, iar preotul-paroh este persoana văzută și reprezentantul Bisericii în societate, prezența lui întrupează mărturia întregii plerome ecleziale locale, care aparține parohiei. Cea mai mare parte a vieții și activității ei se desfășoară în afara locașului bisericii.

Mântuitorul, în toată lucrarea Sa precizează că toate relele (pleacă) își au izvorul în inima omului și de acolo devin ele exterioare și se manifestă în relațiile sociale dintre oameni. Acolo se plămă-

²⁷ Pr. Gh. D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, p. 86.

²⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos Sau restaurarea omului*, p. 132.

desc gândurile rele, de dominare și oprimare a vieții semenului, exploatare sau mărturie mincinoasă, gânduri de calomnie care alimentează atâtea adversități. Atunci când Mântuitorul le spune fariseilor că nu spurcă ce intră în gura omului ci ceea ce iese din ea,²⁹ vrea să arate că tot răul ce întinează pe om răsare din inima sa.

Viața noastră în Hristos ne obligă să urmăm lui Hrisos în societate, chemați fiind să apărăm adevărul de credință revelat, împotriva confuziei și dezorientării religioase, arătând că acest adevăr nu este o ideologie abstractă, ci persoana divino-umană a lui Hristos care a spus: Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. (Ioan 14, 6).³⁰

Locul preoților este în lume, pentru slujirea lumii și transformarea ei în biserică – prezența lor este determinată de cuvinetele Mântuitorului: „Propovăduiți Evanghelia la toată făptura.” (Mc. 16, 16). Evanghelia – vestea cea bună – înseamnă și mărturie într-un nou mod de existență „creația nouă,” realitatea nouă în Hristos.

Niciun segment al vieții sociale nu este lăsat din principiu în afara grijii sfințitoare și pastorale a Bisericii. Spațiul pe care preotul este chemat să-l binecuvânteze și să-l sfințească în Hristos trebuie să-l vadă și ca spațiu al preocupării lui pastorale, el nu poate fi indiferent față de acestea. Când preotul respinge societatea și indiferența este echivalentă cu respingerea, și se limitează pur și simplu să o condamne, atunci și societatea îl respinge pe preot. Provocările și chemările pe care le primește preotul trebuie să stabilească și frecvența amestecului său în problemele societății. Singurul lucru fundamental pe care preotul este dator în orice caz să-l ofere e Hristos ca adevăr universal și integral. Aceasta este de altfel și mântuirea: trecerea de la înșelare și iluzie la adevăr și iubire. Spre acest adevăr trebuie să călăuzească preotul lumea. Această mântuire o oferă pretutindeni și întotdeauna ca slujitor al lui Hristos.³¹ Când oferta lui se face în Hristos, ea se exprimă ca iubire fără limite față de tot și de toate, potrivit desigur cu harul și lumina de care dispune. Drama multor preoți începe din momentul în care luptă fără luminare să facă singuri ceea ce pot

²⁹ Pr. Gh. D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, p. 83.

³⁰ I. BRIA, *Liturghia după Liturghie*, Ed. Athena, București, 1996, p. 89.

³¹ Pr. Isidor TODORAN, *Simbolul Credinței (O sinteză dogmatică)*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 139.

să facă numai cu harul Sfântului Duh. În universalitatea iubirii diaconia noastră îmbrățișează toate nevoile umane. Căutările semenilor noștri chiar dacă nu sunt colorate creștin nu încetează adeseori să ascundă o teologie profundă.³²

Căutând în spațiul societății dreptate și pace omul caută inconștient pe Acela care este Dreptatea și pacea întrupate (Lc. 2, 14). Poate Hristos e căutat într-o direcție greșită, protului îi revine misiunea să indice mersul corect al căutării. Nu a fost aceasta oare și metoda misionară a apostolilor? Sf. Ap. Pavel le vorbește atenienilor de un „dumnezeu necunoscut” pe care îl căutau, ca sa-i îndrume după aceea spre Dumnezeul cel adevărat, spre Hristos. Punctul lui de plecare era căutarea concretă a lumii. El nu se preocupă de probleme inexistente, nici nu a creat sau a stabilit el problemele. Același lucru este valabil și în cazul „bunului samarinean” (Lc. 10,30), pe care întreaga exegeză patristică îl identifică cu Hristos. Acesta a plecat de la rănilor-plăgile concrete ca să îndrume spre hanul-Biserica. Acest termen este potrivit pentru Biserica-Parohie, pentru că și aceasta îi primește pe toți, nu respinge pe nimeni, nu este indiferentă față de problemele nimănui.

De multe ori preotul ajunge pe punctul să creadă, din cauza pustiuului său spiritual, că Biserica nu poate să dea ceva lumii și să fie ea lumea cea nouă care trăiește în adevăr (Ioan 5, 20), lumea adevărată. Preotul nu poate să schimbe lumea, dar are harul lui Dumnezeu de a transfigura prin Hristos micul spațiu în care poate să schimbe o mică parte a lumii. Poate în ultimă instanță să-L ofere lumii pe Acela care poate să transfigureze lumea din moment ce a biruit lumea. (Ioan 16, 33).

Concluzii

Biserica de la început a mărturisit pe Hristos. Dar ce înseamnă în fond a-L mărturisi pe Hristos? Înseamnă a avea Cuvântul, fără a aluneca într-o vorbire discursivă, formală, care anulează mărturisirea ca mărturie. Cuvântul în ipostaza sa de mărturisire este expresia dimensiunii duhovnicești a celui ce transmite mărturia

³² Pr. Gh. D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru ...*

adevărului ca un element catalizator, în stare de a oferi absolut ca atare prin sine, în mod indirect, adică, inimii credinciosului creștin, acel ceva, pentru ca ea, această inimă, să aibă din sine putința de a rămâne în Hristos și de a-L mărturisi pe El, oriunde și cu orice preț.

Sfânta Scriptură întruchipează în chip desăvârșit Cuvântul ziditor în Duh într-o dimensiune sa duhovnicească desăvârșită, care de fapt îl are în mijloc pe Hristos ca un centru de iradiere întru Duh, ca temei al mântuirii și nădejdi. Așadar Cuvântul ziditor în Duh: învață, îndreaptă, înțelepțește, mângâie, binevestește - toate acestea într-o sintetică expresie în care se unesc, fără a se confunda, sau a se anula. Precizăm că prin Cuvântul ziditor în Duh se deschide perspectiva de a avea pe plan duhovnicesc parte:

- de Cuvântul, pentru a reîncepe o viață nouă, ca om nou mai aproape de Dumnezeu, ca în prima zi de existență și de înțelegere a creației lui Dumnezeu;

- de Cuvântul, care este ca o sămânță ce cade să germineze și să dea rod în ogorul sufleteului, rod care implică un prisos de transmis drept dar din dar;

- de Cuvântul, care înainte de a cădea ca o sămânță care să germineze și să dea rod în ogorul sufletului, reprezintă o modalitate de pregătire, de îndreptare, spre rodire într-o unitate tainică;

Când una din aceste categorii este în suferință într-un grad mai mare sau mai mic, atunci și ființa Cuvântului ziditor în Duh este în suferință, putând fi înlocuit cu cuvântul pur didactic, sau retoric, fiind vorba pe această cale despre un simplu limbaj, neavând vreo dimensiune duhovnicească.

Modele iconografice inedite în Manuscrisul Vat. Rom. 6 din Biblioteca Apostolica Vaticana

Lect. univ. dr. ANA BACIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”*

PRINTRE CELE 9 MANUSCRISE ROMÂNEȘTI, descoperite de către cercetătorul dr. Ion Dumitriu-Snagov, conform prezentării acestora în *Catalogul manuscriselor românești din „Biblioteca Apostolica Vaticana”*, în „*Revista de istorie*”, 34, 1981, nr. 5, p. 959-972, se află și un manuscris, inventariat sub sigla **Vat. Rom. 6.**, deosebit de greu de identificat, în ceea ce privește locul și anul copierii lui.

Parte integrantă, din ceea ce dr. Ion Dumitriu-Snagov numea *Monumenta Romaniae Vaticana*, manuscrisul Vat. Rom.6 constituie un subiect de studiu pe cât de atrăgător, pe atât de dificil.

Este vorba despre un manuscris, de format A⁵, original, probabil, din Țara Românească, ale cărui steme le reproduce, având o evoluție enigmatică, în spațiul



Madonna Romena

geografic ortodox, ajungând în Rutenia, unde este completat cu indicații tipiconale, în slavona ruteană, specifice locului, sau în Maramureșul istoric, copiat, ulterior, în Transilvania, probabil la Suceagu-Cluj, copie ajunsă în posesia unui avocat din Banat, cu penultima identificare, la Lugoj, și până la Caput Mundi-Roma, unde a ajuns să verniseze, cu superba icoană, „Madonna Romena” , recte, „Madonna Transilvanica”, expoziția de documente despre români, din Salonul Sixtin. Limba arhaică, dar atât de expresivă, fac din acest manuscris o interesantă mărturie despre puterea de a dăinui și de a impresiona, specifică spiritului creator românesc.

Manuscrisul **Vat. Rom. 6** se constituie într-o elocventă mărturie a faptului că evoluția spirituală a României Creștine, anterioară României Italice, constituie un fenomen demn de atenție deosebită, în cadrul unei Biserici care depășește parohialismele și se pronunță, cu autoritate, în coordonatele care vizează însăși supraviețuirea geniului omenesc.

Spunem că manuscrisul este deosebit de dificil de identificat, deoarece primele și ultimele pagini lipsesc, unele pagini, din interior, sunt deteriorate, iar manuscrisul nu beneficiază de indicații cu privire la titlu, copist, datare și loc de proveniență.

Spre deosebire de alte manuscrise similare, în paginile cărora se află o serie de notițe marginale, ulterioare, acest manuscris este absolut „curat”, fapt care a îngreunat și mai mult identificarea lui.

În urma consultațiilor care ne-au fost acordate, personal, de către d-l Ion Dumitriu-Snagov, manuscrisul actual cuprinde 241 de file, numerotate de Domnia-Sa cu cifre arabe.

Pe de altă parte, cercetătoarea Sabina Teiuș, de la Institutul de Lingvistică „Sextil Pușcariu”, din Cluj-Napoca, ne-a oferit mai multe consultații, în care ne-a informat că, în perioada octombrie, 1981 – mai, 1985, identificând numerotarea originală a filelor manuscrisului, a ajuns la ultima cifră existentă în text, aceasta fiind 224, după care urmează câteva file, pe care nu se vede numerotarea.

Cercetătoarea Sabina Teiuș a dedus că, inițial, manuscrisul ar fi avut în jur de 500 de file, din care au putut fi recuperate 464 de pagini, textul multora dintre acestea fiind imposibil de reconstituit

și reprodus, cu mijloace moderne, din cauza gradului avansat de deteriorare.

Din copia, mult mărită, pe care am primit-o de la Biblioteca Apostolica Vaticana, am mai reușit să identificăm numerotarea de la p. 225 recto, până la p.235, verso.

Modul în care a fost compactat, inițial, manuscrisul ține de tehnica specifică epocii.

Legătura originală a filelor a fost executată pe pânză de in, cu 4 cusături.

Legătura originală a lucrării se păstrează, acum, în **Fondo Ligature**, sub cota **Vat. Rom. 6**.

Desprins din cadrul original de compactare, probabil, datorită uzurii, volumul a fost recusut de un diletant, dovadă că, ulterior, s-au desprins din cusătură un număr destul de mare de file, unele dintre ele fiind, acum, lipsă.

Copertele originare, actualmente, destul de degradate, sunt confecționate din table de lemn de tei, legate în piele neagră.

Pe coperte se află încrustațiuni decorative, lineare, de tehnică primitivă, fără indicații pe talon.

Original, cartea a fost prevăzută cu încuietori metalice, din care nu s-a mai păstrat decât un cui de fier, pe coperta anterioară.

Lucrarea a fost restaurată recent, în cadrul Bibliotecii Apostolice Vaticane.

Hârtia folosită pentru realizarea manuscrisului este de culoare galben deschis, de origine textilă, de tip vergé, de calitate superioară, în contextul căreia se văd, prin transparență, urme ale sitei de fabricare, respectiv, dungi orizontale paralele, așa-numitele „linii de vârgătură”, intersectate de linii mai rare, verticale, numite „linii de călus”.



Consultând lucrarea lui Josephus Kemeny, *Signa interna Chartarum Saeculo XIV, XV, XVI, XVII et XVIII, in Transsilvania olim obviarum*, tomul al III-lea, p. 263, lucrare păstrată, în manuscris, la Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, am putut deduce că filigranul hârtiei poate fi identificat în structura mai multor file din do-

cumente datând de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, respectiv, dintre anii 1690 și 1720.

Pornind de la aceste detalii, putem presupune că manuscrisul a fost redactat în acest răstimp, știut fiind faptul că topurile de hârtie cu un anumit filigran erau, relativ, puține, potrivit comenzii beneficiarilor, și nu erau păstrate o perioadă mai îndelungată de timp din cauza perisabilității materialului și a insecurității condițiilor de păstrare.

Noi am reușit să identificăm filigranul, pe care l-am reprodus în imaginea de mai sus.

Filigranul reproduce un scut încoronat, încadrat de frunze de laur, cu un singur câmp, care are gravate, în partea superioară inițialele **S** și **I**, iar, în partea centrală și inferioară, două maiuri de tipografie, încrucișate, toate aceste elemente având forme și contururi neglijent trasate.

Cerneala folosită pentru redactarea manuscrisului este de origine vegetală, de culoare roșie și neagră, decolorată, datorită trecerii timpului.

Cerneala de culoare roșie a fost folosită pentru realizarea titlurilor, indicațiilor tipiconale, respectiv, rânduiala cetaniilor sau a glasurilor, a majusculilor paragrafelor și a unor elemente de frontispiciu sau de detaliu, din reprezentările grafice¹.

Spre deosebire de anul laic, care începe la 1 ianuarie, anul bisericesc începe la 1 septembrie, deoarece, potrivit tradiției moștenită din Legea Veche, în aceasta zi Dumnezeu a început creația lumii și tot în această zi Și-ar fi început Mântuitorul activitatea Sa publică.

Se știe că **anul bisericesc nu este identic cu anul liturgic, dat fiind faptul că anul liturgic** începe în ziua Sfintelor Paști, în vreme ce anul bisericesc își are începutul la 1 septembrie.

În conformitate cu această tradiție, manuscrisul Vat. Rom. 6, celebrează cele 26 de mari sărbători, începând de la 1 septembrie, cu pomenirea *Preacuviosului Parintelui nostru Simeon Stâlpnicul* și se încheindu-se, la 29 august, cu *Tăierea capului Sfântului Ioan*

¹ Prin îndepărtarea tradiției vii, spre sfârșitul secolului al XVI-lea, "documentația" de care se foloseau iconarii era un gen de manuale, care se numeau *podlinniks*. Acestea fixau iconografia sfinților și sărbătorilor și stabileau culorile de bază ce urmau a fi folosite. Cf. LEONID USPENSKI, *Teologia Icoanei*, p. 233

Botezătorul, slujbele se desfășoară, potrivit indicațiilor tipiconale, cu formula: *sara la vecernie*.

Ceea ce impresionează, în mod deosebit, în acest manuscris, este icoana Maicii Domnului cu Pruncul, care a constituit afișul expoziției manuscriselor românești expuse la Salonul Sixtin. Reprezentarea acestei icoane este cu totul și cu totul originală din punctul de vedere al compoziției și al locului pe care îl are în manuscris. Ni se pare deosebit de interesant și destul de greu de explicat de ce această icoană figurează la praznicul al VIII-lea, din 6 decembrie, la sărbătoarea *Sfântului Părintelui nost Arhereul Niculae*.

Pagina este deosebit de bine tratată, din punct de vedere grafic, pe 2/3 din partea superioară a paginii fiind reproducă, după modelul icoanelor pe sticlă, din Transilvania, icoana Maicii Domnului cu Pruncul Iisus, ținut pe mâna stângă. Atât Maica Domnului, cât și Pruncul poartă costum național românesc, desenul fiind realizat în tuș roșu și negru, pe fond galben. Maica Domnului este aureolată, poartă ie cu alțiță, catrință și fote. Pruncul este aureolat², poartă cojocel fără mâneci, decorat cu găitane și ține în mâna stângă un covrig.

Aureola reprezintă un atribut legat de lumea spirituală, este un atribut indispensabil al icoanei care exprimă sfințenia creștină, o mărturie a luminii dar și puterea de a-i ilumina pe cei care o privesc.³ Figurile sunt înconjurate de cetină, Maica Domnului depășind chenarul.

În partea inferioară sunt reprezentate două turnuri⁴, simbolizând începutul și sfârșitul istoriei lumii. Icoana are o ramă masivă, ornată cu motive florale stilizate.

² Găsim în scrierile Sfinților Părinți mărturii despre lumina care face să strălucească launtric chipurile sfinților, în momente esențiale de revelație divină (cf. 2Cor.3,7-8).

³ Această lumină este privită de unii critici de artă ca o liniște absolută, neglijând că ea are o importanță esențială asupra naturii umane. Sf. Simeon Noul Teolog vorbește de omul iluminat divin, al cărui chip strălucește mai mult ca soarele.

⁴ Ar putea fi aici vorba de o influență a noului sistem decorativ al arhitecturii bisericilor bizantine cruciforme. Centrul arhitectural și logic corespunde și se ordonează decorației, care se supune traducerii sobornicității Bisericii: Hristos – din cupolă-, Maicii Domului – din absidă –, întregul univers care se

În mod paradoxal, în manuscris, avem doar următoarea consemnare: **LUNA LUI DECEMVRIE 6 Sfântul Părintele nost Arhereul Niculae, sara la vecernie, cathisma 1, slava cea dintâe, și după glas]8 vǎzvah stihiri[le], glas 2, под егда от дрѣвъ [pod egda ot dravia, n.n.], respectiv,[podobia: Când de pe lemn (cruce, n.n.) te-ai coborât...(n.n.)]**

În manuscrisul nostru, pagina primului praznic este, în mare măsură, deteriorată, dar am reușit să descifrăm 22 de rânduri, lipsind primele 6 versete, dar identificând următorul text: *...răsipiși-l ca o oaie te-ai giunghiat suind pe cruce, H[ristoa]se, iară tu, Simeoane suiși pe stâlp... și terminând cu: din rădăcină cresc roadă bună, carele, din pruncie, sfințitul Simeon crescut-au mai mult.*

Al doilea praznic, din 8 septembrie, intitulat **La nașterea vieții**, se păstrează într-o pagină deosebit de bine tratată din punct de vedere grafic. Partea superioară a paginii are un fronton format din două cercuri secante, pe fond galben, unite printr-o cruce care continuă partea stâlpului vertical cu motive florale. De o parte și de alta a crucii se află doi cocori afrontați, ale căror cozi se termină în motive florale stilizate. Potrivit tradiției românești, cocorul este o pasăre plăcută lui Dumnezeu; ea nu trebuie omorâtă, căci este mare păcat; de asemenea, este păcat să numeri cocorii, aflați în zbor, fiindcă pot rătăci drumul. Prezența cocorilor trebuie salutăată cu multă bucurie în suflete, rostindu-se urarea: „*Sănătate, viață nouă și la mulți ani!*”, făcându-se, concomitent, semnul crucii.



Praznicul al II-lea, 8 septembrie
La Nașterea V[i]leții Pra[z]nic S[ar]a,
la vecernie

care se unifică pentru a forma un unic templu. Cf. H. J. Shultz, *Die byzantinische Liturgie*, Freiburg, 1964, p. 22.

Potrivit comentariilor lui Lazăr Șăineanu și lui Arthur Gorovei, sunt considerați semn bun, când sunt văzuți zburând în cârd, iar omul va trăi atâția ani câți cocori pot fi numărați în stol. Dacă vin în mici stoluri, împrăștiate, este semn că vor fi furtuni în timpul verii. Dacă zboară mulți, în stoluri dese și numeroase, va fi război, iar când trec, toamna, repede spre zări mai calde, iarna va veni mai curând.

Chenarul circular, care cuprinde întregul desen, are forma unei rame de fildeș, arcurile de cerc, din partea inferioară, se termină în motive florale trilobate. Desenul este naiv, dar sugestiv, amintind tehnica icoanelor pe sticlă, manifestând o forță vitală deosebită.

La origini, în iconografia creștină, au existat trei curențe importante: curentul siriatic, curentul ierusalimitean, continuatorul celui siriatic și curentul elenistic. Concepția artistică siriatică și ierusalimiteană vizau un realism istoric, care friza, pe alocuri, naturalismul brutal, în timp ce arta iconografică elenistică continua linia clasică antică, păstrând armonia, măsura, grația, ritmul și eleganța acesteia.

Grafica și pictura bisericească ortodoxă a preluat, de la fiecare, din aceste curențe, ceea ce a considerat că este reprezentativ, deplin și autentic. Imaginile sacre, ortodoxe, cu tot hieratismul lor, resping naturalismul grosier al artei siriace, dar păstrează din aceasta acea iconografie veridică, specifică tradiției evanghelice. În același timp, respinge



Praznicul al XI-lea, 6 ianuarie,
Sfânta și luminata dzi
Botezul Domului I[isu]s H[risto]s

idealismul elenistic, conservând frumusețea armonioasă și sensul ritmului.

În ceea ce privește iconografia referitoare la imaginea și viața lui Iisus Hristos, iconografia ortodoxă nu agreează imaginea idealizată, elenistică, apollinică, a unui tânăr elegant și imberb, ci preferă imaginea iconografică palestiniană a bărbatului matur, impresionant și maiestuos.

Referindu-ne la la imaginea iconografică a Botezului Domnului, din manuscrisul Vat. Rom. 6, subliniem linia naiv-hieratică, specifică icoanelor transilvane, pe sticlă, precum și indicațiile tipiconale din cuprinsul acesteia.

În partea stângă a icoanei avem reprezentarea Sfântului Ioan Botezătorul, iar, în dreapta, pe cea a lui Iisus Hristos, în partea de sus se află un porumbel, întruchipare a Duhului Sfânt, care se coboară peste apa Iordanului.

În poziția Mântuitorului observăm un detaliu, cu aspect neobișnuit și anume: picioarele îi sunt încrucișate, ceea ce ne conduce la opinia potrivit căreia iconograful, necunoscând specificul climateric al Iordanului, ne apropie de natura autohtonă, botezul, în luna Ianuarie, petrecându-se în condiții climaterice vitrege.

Rostul lor, în icoană, nu este de a ne apropia de ceea ce vedem în natură, ci de a ne aminti că suntem în fața unui trup care resimte, pe lângă percepția lumii fizice, pe cea a lumii spirituale.

Acest mod nenaturalist de reprezentare iconică exprimă absența reacției față de manifestările lumești și receptivitatea față de lumea spirituală, dobândită prin sfințenie.

Începutul textului praznicului **Buna-Vestire** prezintă o icoană deosebit de bine realizată, în peniță, după modelul icoanelor



Praznicul al XIV-lea, 25 martie,
La Blagoveștenia a Prea S[fin]tei
și Născătoare de D[umne]dzău

transilvănene pe sticlă. Desenul este executat în tuș roșu și negru, cu puncte galbene, având trăsături deosebit de fine. În stânga, se află portretul Fecioarei Maria, reprezentată în costum național românesc, arătând, cu ambele mâini spre un potir, pe care scrie „trapeza”. Buna-Vestire este punctul de plecare, începutul mântuirii noastre, cae îi deschide omului intrarea în Împărăția lui Dumnezeu.

Înaintea altarului, pe solee, are loc împărtășirea credincioșilor, de aceea, deasupra Ușilor Împărătești, este înfățișată Euharistia. Însuși Hristos îi împărtășește pe Apostoli, întinzându-le, cu o mână, pâinea și, cu cealaltă, potirul. Căile revelației divine și ale împlinirii mântuirii coboară, de sus în jos, prin reprezentarea imaginii Duhului Sfânt, în chip de porumbel.

Potirul împărtășaniei se sprijină pe un trunchi, cu trei rădăcini, care reprezintă Copacul Vieții, simbol al izvorului de viață al lumii, Sfânta Treime și al economiei mântuirii. Toate persoanele reprezentate sunt reunite într-un singur trup; este unirea lui Hristos cu Biserica : *totus Christus, caput et corpus* – o unire realizată prin Taina Euharistiei – cum spune Leonid Uspensky.

În dreapta, este reprezentat Arhanghelul Gavriil, arătând cu mâinile spre același potir.

Fiecare figură este menționată printr-o inscripție alăturată sau suprapusă, care indică personajul și momentul la care se referă ilustrația⁵.

Spre deosebire de icoanele tradiționale, unde aureola, specifică sfinților, reprezintă strălucirea Soarelui, care redă, pictural, iluminarea, în manuscrisul Vat.Rom. 6, aceasta apare, mai degrabă, ca o cunună cu împletitură florală, specifică tradiției noastre populare. Și totuși iconarul reușește să redea strălucirea dumnezeiască care pătrune și depășește opacitatea umană.

În prima treime, de sus, a paginii, la slujba Înălțării Domnului, se află două desene, în medalion, realizate, deosebit de fin, în peniță, în tuș roșu și negru, ornate cu motive florale. Contrar

⁵ Corespunzând revelației divine, căile urcușului uman pleacă de jos în sus: prin primirea predicăției apostolice, prin acordul dintre voința divină și voința umană, prin rugăciune și prin înmărtășirea cu taina Euharistiei, omul împlinește ascensiunea către unitatea Bisericii (cf. Leonid Uspensky, *Teologia Icoanei*, p.179)



**Praznicul al XX-lea, dată variabilă
Probajiia Domnului La Nălțarea
Domnului nost I[isu]s H[risto]s**

răscupărații sunt inseparabili⁶, căci Hristos este în unanimitatea reînnoită și renăscută în El. Tot acest registru poate fi privit ca un detaliu sau o dezvoltare a temei *DEISIS*. Acesta arată thelosul Bisericii noutestamentare și roadele Întrupării, Jertfei, Invierii și



**Praznicul al XXV-lea, 15 august
La Dormirea Precistei**

tradiției iconografice, în care se prezintă înălțarea aureolată a lui Iisus Hristos la ceruri, în manuscris apar două medalioane: al Fecioarei Maria și al lui Iisus Hristos, cu o mențiune lapidară: *Domnul, înălțându-să la ceriuriu, ca să tremiță mângâetor, să găta scaunul Lui spre nuori, fu suirea lui, îngerii mirându-să și oamenii previia-L din sus de dă [nșii].*

Iisus Hristos nu este despărțit de Maica Fecioară, nici de sfinții Săi; Răscupărătorul și Cincizecimii.

Adormirea Maicii Domnului, pagină deosebit de bine tratată din punct de vedere grafic, surprinde mulțimea textelor scrise nu numai în cele trei segmente ale ramei superioare și în partea inferioară a imaginii grafice, ci și textul marginal, vertical, care înconjoară imaginea și textul propriu-zis al praznicului. În general, în pictura bisericească ortodoxă, Adormirea Maicii Domnului este prezentată deosebit de fastuos. În imaginea din manuscris, Adormirea Maicii

⁶G. Flororovsky, *Ethosul Bisericii Ortodoxe*, în: *Messenger de l'Exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale*, nr.42-43, p.144.

Domnului este prezentată deosebit de sobru, așezată în raclă și privegheată de către Sfântul Apostol Ioan, ucenicul preaiubit al lui Iisus Hristos și de către Înțeleptul Ierotei.

Deasupra raclei, la mijloc, se află imaginea Duhului Sfânt, orientat, către înalt, spre mâna care binecuvântează, Cel care în decursul vieții pământești dă viață atât trupului cât și sufletului, iar după moarte îl învie întru slava veacului ce va să vină. Sensul icoanei este, și în acest caz, acela de a desemna pe moștenitorii nestricăciunii, pe cei ce vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu, pe care ei au prefigurat-o încă din timpul vieții pământești. Icoana de față ilustrează prin expresivitatea ei ceea ce spune L. Uspensky " o realitate dublă: cea a făpturii și cea a harului dumnezeiesc".

Databil la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea, manuscrisul Vat.Rom. 6 impresionează și prin splendide expresii din graiul nord-transilvan, toate dezvăluind un substrat rural arhaic. El se identifică drept transcriere/copie, spre sfârșitul anilor 1600, după un arhetip.

Biblioteca Apostolica Vaticana dispune de un sistem computerizat ASSA: Easter Dating Method, pentru calcularea datei zilei de Paște, iar instrucțiunile acestui sistem oferă posibilitatea de a realiza calculul zilei de Paște din anii anteriori.

Spre deosebire de **Păscălia** ortodoxă, sistemul BAV are numai 4 etape, iar fiecare etapă are între 4-6 operațiuni. Urmând linia prescrisă de către fiecare operațiune, cel care a încercat datarea, conform indicațiilor tipiconale, a ajuns la data zilei de Paște, 16 aprilie, 1690.

Chiar dacă manuscrisul nu a fost realizat la această dată, în funcție de indicațiile tipiconale, care specifică rânduiala, în cazul în care ziua de Paște este anterioară praznicului Sfântului Gheorghe, cum s-a întâmplat în acest an, 2017, îl putem data în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea sau în primul deceniu al secolului următor, dat fiind faptul că răstimpul pentru ca o sărbătoare a Paștilor să se repete la aceeași dată este de aproximativ 150 de ani.

Este semnificativ că arta iconarului acestui manuscris se străduiește să înfățișeze și să dezvăluie, atât cât îi permite propria-i

măiestrie și teorie artistică a vremii sale, experiența spirituală a sfințeniei, fiind conștient de faptul că frumusețea unei icoane este reflexul sfințeniei modelului său.

În concluzie, arta nu suprimă nimic din cele create de Dumnezeu, nici caracterul național nici pe cel personal; ea sfințește toată diversitatea universului, descoperindu-i adevăratul sens și orientându-l spre adevăratul scop: al înălțării, prin și cu noi forme de expresie particulare spre Împărăția lui Dumnezeu.

Icoana pe sticlă de la Nicula

Apariție, stil, considerații

Prof. univ. dr. habil. MARCEL MUNTEAN

*Universitatea „Babeș-Bolyai”
Facultatea de Teologie Ortodoxă*

ICOANA PE STICLĂ, EXPRESIA PLASTICĂ ingenuă a țăranului transilvănean, constituie o ramură a manifestării artistice cultice cu totul aparte, fiind definitorie spațiului intracarpatic. Integrată în sfera artei populare, icoana țărănească pe sticlă reîntregește, în chip armonios, dublat de o sinceritate cu totul aparte, universul folcloric ancestral al țăranului și nevoia manifestării cultice a acestuia, sub incidența valorilor creștine. Totodată, având în vedere parcursul istoric, social și politic al regiunii, se poate înțelege amplexarea pe care acest fenomen a dobândit-o în spațiul transilvan, răspândindu-se și înrădăcinându-se, cu mare avânt, pe întregul teritoriu intracarpatic.

Este unanim recunoscut, în lucrările de specialitate, faptul că pictura pe dosul sticlei este o tehnică străveche, utilizată în civilizațiile antice în alcătuirea obiectelor decorative, folosită, mai apoi, în perioada paleo-creștină pentru reprezentarea unor teme religioase,¹ perfecționându-se, ulterior, sub influența Bizanțului, ca tehnică distinctă față de cea a vitraliilor. Abia începând cu mijlocul secolului al XVI-lea, pictura pe sticlă este adoptată de către artizanii vremii, dobândind caracter popular în Europa Centrală, temele abordate fiind strict decorative, ajungându-se, în secolul al XVIII-lea, la elaborarea

¹Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura țărănească pe sticlă*, Ed. Meridiane, București, 1975, p.10.

meșteșugului prin reprezentări, tot mai frecvente ale peisajelor și scenelor pastorale și folclorice locale.² Astfel, pictura pe sticlă pierde caracterul cult, devenind o artă populară ce, practică în cadrul breslelor orășenești și perpetuată de către vânzătorii pelerini, avea să se răspândească până pe teritoriul Transilvaniei.

De menționat este și faptul că apariția centrelor de pictură pe sticlă se află în strânsă legătură cu existența glăjăriilor (atelierelor de sticlărie), a căror funcționalitate depindea de consumul de lemn, fapt care a condus la relocalizarea continuă a acestora, în momentul epuizării resurselor. În mod implicit, această acțiune contribuie direct și la răspândirea meșteșugului picturii pe sticlă. Astfel, înflorirea acestei arte în Europa Centrală, a generat exportul organizat al obiectelor de artă în zona Europei de Est, acestea ajungând, astfel, în târgurile din Ungaria, Serbia și Transilvania.³

Potrivit ipotezei soților Dancu, pictura pe sticlă a pătruns pe teritoriul Transilvaniei în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, tehnica aparținând fenomenului central-european. Cu toate acestea, pictura pe sticlă din Transilvania prezintă un caracter propriu, specific și unic, fiind un meșteșug adoptat pe un fond artistic și folcloric bine conturat, precum și cizelat prin erminiile de iconografie.

Spre deosebire de artizanii central-europeni, care au dus meșteșugul la nivel de producție în serie, țărănul transilvănean a ridicat această tehnică la rangul de *artă țărănească de cea mai mai pură esență*⁴ lipsită cu desăvârșire de orice intervenție urbană, asemenea altor meșteșuguri adânc înrădăcinate în fondul românesc precum: olăritul, cojocăritul, cioplitul în lemn, încondeierea ouălor, zugrăvitul bisericilor etc.

De asemenea, o altă caracteristică importantă a icoanelor pe sticlă din spațiul transilvan este conturată de faptul că subiectele redată sunt, aproape în exclusivitate, teme religioase aparținând iconografiei ortodoxe de proveniență bizantină, fiind, totodată, și singura regiune unde s-a practicat meșteșugul sub această formă.⁵

² *Ibidem*, p.10.

³ Cornel Irimie, Marcel Focșa, *Icoane pe Sticlă*, Ed. Meridiane, București, 1971, pp. 6, 7.

⁴ Ion Mușlea, *Icoanele pe sticlă și xilogravurile țăranilor români din Transilvania*, Ed. Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1995, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

În ceea ce privește apariția și dezvoltarea meșteșugului picturii pe sticlă în Transilvania, nu există izvoare istorice concrete, ci doar ipoteze ale cercetătorilor în domeniu. Studiile lui Ion Mușlea prezintă, asemenea cercetărilor soților Dancu, problematica apariției icoanelor pe sticlă în Transilvania, menționând publicații ce atestă meșteșugul doar în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Prima mențiune aparține călătorului Ion Codru Drăgușanu, ce consemnează „*păretarele de la Nicula*” într-o scrisoare datată „*Milano 1839*”. În anul 1847, în articolul *Reflecții la zugrăvirea în Moldova*, George Barițiu menționează: „*bisericele moldavo-române sunt pline de icoane de la Nicula și Ardeal...pe care zugrăvi săteni, dintre care mulți nu știu nici citi, le fac cu o ușurință așa de minunată*”⁶ iar odată cu anul 1850, atestările documentare ale icoanelor pe sticlă sporesc. Totuși, există câteva indicii sigure ce confirmă dezvoltarea meșteșugului picturii pe sticlă în spațiul transilvan, și anume piese datate sau documente în care acestea sunt amintite. Prima atestare de acest gen se află în scriptele satului Săcădate (jud. Sibiu), în inventarul bisericii satului din anul 1703, și anume mențiunea unei icoane „pe glajă” înfățișându-l pe Sfântul Gheorghe.⁷ Alte icoane datate sunt cele din biserica satului Ribicioara-Zarand (1788); icoana

Maicii Domnului cu Pruncul, având inscripția în litere cirilice „*Zugrăvit-u-s-au această sfântă icoană de Ioniță zugravul ot Brașov. Anul 1780 octo. 10 zile*”; Adormirea Precistei, icoană semnată „*Nicolae Zug. 1787*”, Lancrăm, jud. Alba; Proorocul Ilie, icoană de Nicula, nesemnată, 1790, ș.a.⁸

Cu toate acestea, Mușlea menționează că vechimea meșteșugului nu poate fi stabilită astfel, ci, chiar în ciuda lipsei documentelor, trebuie luată în considerare strânsa legătură a meșteșugului picturii pe sticlă din Transilvania cu pictura pe sticlă din vestul și centrul Europei, mai exact din Alsacia, Bavaria, Elveția, Tirol, Austria de Sus, Boemia, Moravia, Slovacia și Munții Tatra.

Cel de-al doilea factor conturează ipoteza apariției meșteșugului în nordul Transilvaniei, și anume în satul Nicula, și se constituie în jurul minunii săvârșite în biserica Mănăstirii Nicula, mai exact

⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁸ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, pp. 20, 21.

lăcrimarea minunată a icoanei Maicii Domnului. Totodată, soții Dancu afirmă faptul că, odată cu răspândirea veștii minunii și cu înmulțirea pelerinajelor, s-a ivit necesitatea meșterilor locali de a crea anumite *suveniruri* pentru pelerini, recurgând, astfel, la reproducerea icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului sub forma icoanelor pe sticlă, meșteșug ce nu necesită cunoștințe vaste de tehnică artistică și este accesibil și în ceea ce privește materialele utilizate.⁹ Totodată, aceștia ar fi avut și o altă sursă de inspirație în realizarea compozițiilor proprii, și anume icoanele comercializate de către negustorii străini, abordând teme de proveniență catolică, precum și xilografuri de aceeași natură, cărora le-au conferit caracter propriu¹⁰. Ioan Mușlea, dar și alți cercetători pun pe seama satului Nicula, Gherla apariția și dezvoltarea acestui stil de pictură. Ipoteza sa are la bază aceeași icoană pe lemn, făcătoare de minuni, a Maicii Domnului cu Pruncul, aparținând zugravului Luca din Iclod, care a adus în prim plan satul Nicula în anul 1699, când s-a răspândit vestea minunatei lăcrimări a acesteia. Ca urmare a acestei minuni, meșteșugarii locali au recurs la realizarea unui număr foarte mare de reproduceri ale icoanei făcătoare de minuni, iar pictura pe sticlă, se pare, a fost cea mai la îndemână metodă pe care aceștia și-au însușit-o. Referitor la proveniența tehnicii pe teritoriul nord-transilvan, studiile lui Mușlea fac referire la pelerinii și meșteșugarii străini sau la călugării mănăstirii, și afirmă cu certitudine faptul că meșteșugul picturii icoanelor pe sticlă a devenit preocuparea principală a locuitorilor niculeni la vremea respectivă, satul Nicula fiind cunoscut drept *singurul sat de pictori de pe teritoriul țării noastre*.¹¹ Meșteșugul pătruns astfel pe meleagurile Transilvaniei a fost, deci, adoptat și adaptat folclorului și artei populare, precum și motivelor picturale religioase locale, dobândind caracter național românesc.¹²

Astfel, dacă în icoanele niculene se regăsesc asemănări în redarea figurilor, sau elemente decorative de aceeași natură cu cele prezente în icoanele occidentale, icoanele pe sticlă din centrele

⁹ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, p. 17. Ion Mușlea, *op. cit.*, pp. 8, 10; Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*, pp.6, 8.

¹¹ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, p.16.

¹² *Ibidem*, p.9. Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*, p.12.

din sudul Transilvaniei par a fi influențate de iconografia de factură bizantină, condițiile economico-sociale locale favorizând răspândirea icoanelor bizantine pe lemn, de cea de proveniență rusă ori grecească, cu precădere în această zonă a Transilvaniei¹³.

Aceste influențe sunt cel mai bine conturate de elemente precum maniera severă și hieratică în care sunt redați sfinții, existența foiței de aur în decorarea nimburilor, obiectelor decorative sau chiar a fundalului, elemente de arhitectură bizantină sau maniera de redare a peisajului¹⁴. Tot în această categorie se înscrie și modul îngrijit în care se conturează elementele de drapaj ce definesc geometria anatomiei figurilor și, sub raport compozițional, construcția compartimentată a temelor în cazul icoanelor-prăznicar, existând o scenă principală, dominantă, în jurul căreia se redactează, cu mare migală, mai multe scene mici, asemenea miniaturilor bizantine.

Tot ca sursă de inspirație utilizată în realizarea icoanelor pe sticlă, țărani meșteri au recurs și la picturile parietale din bisericile sătești locale, respectând, în linii mari, atât desenul cât și cromatică, atât cât le permiteau tehnica și materialele.¹⁵ De asemenea, pe lângă pictura ortodoxă cultă, meșterii utilizau, drept model, și icoanele tipărite pe hârtie, și anume xilogravurile.

Un centru important în care s-a realizat practica gravurilor în lemn este satul Hășdate, situat în apropiere de Nicula, unde producția gravurilor a luat amploare aproape simultan cu cea a icoanelor pe sticlă. Astfel, stampele reprezentând teme religioase erau create în serie, tipărite pe hârtie, multiplicare, fiind apoi răspândite în târguri în întreaga Transilvanie. Fiind mult mai accesibile din punct de vedere financiar decât icoanele pictate individual, gravurile s-au bucurat de un avânt foarte mare în negoțul de obiecte de cult, ajungând, astfel, în multe zone ale Transilvaniei unde au servit, mai apoi, ca sursă de inspirație pentru meșterii zugrăvi pe sticlă.¹⁶ O urmare a acestui proces ar putea fi considerată și asemănarea impresionantă a unor teme reprezentate în centre de pictură diferite.

¹³ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*, p. 11.

¹⁴ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶ Ion Mușlea, *op. cit.*, p.25.

Alături de xilogravurile de Hășdate pot fi menționate și ilustrațiile gravate din cărțile religioase, influențele acestora sprijinind mai ales centrele din Valea Sebeșului, din jurul Albei Iulia și Mărginimea Sibiului. Pe lângă pictura cultă din Țara Românească, în aceste zone, meșterii s-au inspirat din cărți de cult ilustrate, manuscrise sau cărți populare mai vechi, sau chiar basme și legende populare, stimulându-se, astfel, creația individuală a meșterilor.¹⁷

În ceea ce privește tematica abordată în spațiul transilvan, aceasta prezintă, în linii mari, iconografia Maicii Domnului, scene din ciclul hristologic și numeroase icoane ale sfinților,¹⁸ adaptându-se cerințelor clientelei țărănești. În acest sens, în rândul sfinților îi întâlnim cu precădere pe Sfântul Ilie, Sfântul Haralambie, Sfântul Gheorghe și Sfântul Nicolae¹⁹, sfinți protectori cărora țăranul român își încredința rugile și doleanțele. Ca factor decizional în alegerea temelor stau, bineînțeles, atât condițiile locale istorice, cât și mentalitatea și modul de viață specifice țăranului transilvănean.²⁰

Cu toate acestea, având în vedere faptul că icoana pe sticlă este, prin excelență, o icoană țărănească, ținem cont de faptul că meșterii s-au bucurat de o oarecare libertate de exprimare, neținând cont, de multe ori, de șabloanele urmărite ori de canoanele erminiilor și, cu atât mai puțin de cele ale anatomiei artistice, cu rare excepții ale meșterilor zugravi învățați. Un exemplu în acest sens sunt și inscripțiile în litere cirilice, de multe ori copiate sau transpuse greșit de pe modelul folosit în realizarea icoanei, țărani meșteri, fiind, deseori, neștiutori de carte.

Totuși, în ciuda stângăciei cu care sunt redată, de cele mai multe ori, personajele reprezentate, icoanele pe sticlă din Transilvania se bucură de o armonie cromatică și compozițională aparte, sintetizând, prin simplitatea și naivitatea manierei de lucru, esența sinceră a țăranului transilvănean, care, sub opresiunile socio-politice și economice ale vremii, reușea să transpună pe suprafața de sticlă, viziunea sa despre lumea văzută și nevăzută.

¹⁷ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p.39.

¹⁸ Ion Mușlea, *op. cit.*, p.15.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*, p. 23.

Nicula, miracolul icoanei înlăcrimate, tematica specifică

După cum am prezentat și anterior în lucrare, cercetătorii în domeniu²¹ consideră satul Nicula din județul Cluj ca fiind primul centru în care s-a pictat pe sticlă în spațiul transilvan. Cel mai probabil, începând cu secolul al XVIII-lea, meșteșugul pictării icoanelor pe sticlă a luat amploare în zonă după minunea săvârșită în cadrul mănăstirii locale, și anume lăcrimarea icoanei

Maicii Domnului în anul 1694 sau 1699.²² De remarcat este faptul că, așa-numitele *icoane pe sticlă de Nicula* au fost pictate și în localitățile învecinate satului, și anume orașelul Gherla și satul Hășdate.²³

În ceea ce privește metoda de lucru, cercetările relevă faptul că zugrăvitul icoanelor pe sticlă nu era activitatea principală a țăranilor din Nicula, ci, mai degrabă, o activitate practică mai mult iarna, sau în perioadele în care aceștia nu erau ocupați cu muncile agricole sau gospodărești.²⁴ De asemenea, s-a constatat că zugrăvitul icoanelor ar fi fost o acțiune colectivă, la care participau toți membrii familiei, împărțind diversele sarcini, după aptitudini sau experiență. Icoanele astfel realizate erau apoi purtate în târguri pe întregul teritoriu al Transilvaniei, în Moldova, Muntenia, Banat și chiar regiunea Tisei, meșterii ducând cu ei, pe lângă operele lucrate, și tainele meșteșugului.²⁵

Dintre meșterii care au activat în zona Nicula s-au consemnat numai în jur de 30 de nume, deși numărul acestora a fost, cu siguranță, mult mai mare. Din documente, dar și din tradiția orală, s-au numărat printre iconarii niculeni nume precum: Ion Moga, Ion Apostol Popescu, Ștefan Belindean, Gheorghe Belindean, Maria Lucăcian, Maria Chifor, familia Prodan, Ghimbășan, Gheorghe

²¹ Juliana și Dumitru Dancu, Ioan Mușlea, Cornel Irimie, Marcela Focșa, Gheorghe Pavelescu,

²² *Ibidem*, p.40.

²³ Paul Petrescu, Georgeta Stoica, *Arta populară românească*, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 81.

²⁴ Ion Mușlea, *op. cit.*, p.13.

²⁵ Paul Petrescu, Georgeta Stoica, *op.cit.*, p.81

Feur ș.a. Aceștia au activat între a doua jumătate a secolului al XIX-lea și secolul al XX-lea.²⁶

Din punct de vedere stilistic, icoanele niculene se remarcă prin maniera desenului și cromatică specifică, dar și prin elemente de ordin tehnic, precum dimensiunea sticlei sau aspectul ramei. În acest sens, icoanele reprezentative acestei zone sunt, de obicei, de dimensiuni reduse, variind între 30 x 25 cm (icoanele vechi, secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea), la 40 x 50 cm (icoanele mai noi – începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea).

Desenul, cu mici trăsături specifice fiecărui iconar în parte, este, în general, unduios, liniile, așternute cu siguranță, prezentând diferențe de grosime ce sugerează compozițiilor ideea de dinamism. O altă trăsătură specifică este simplificarea formelor, esențializarea desenului și stilizarea elementelor reprezentate. Astfel, personajele reprezentate se disting nu numai prin supradimensionare, ci și prin maniera mai atentă și detaliată în care le este realizat desenul. Totuși, în cazul icoanelor pe sticlă de Nicula, este impresionantă tocmai expresivitatea ce reiese din „stângăcia” și sinceritatea cu care țăranul niculean a esențializat mesajul cultic, prin prisma propriei viziuni artistice.²⁷

Printre elementele decorative specifice, se distinge, în primul rând, chenarul, sau porticul prezent în majoritatea icoanelor de Nicula. Acesta, schițat printr-o bandă ce contrastează cu nuanțele fundalului, decorată cu *zăluțe*,²⁸ încadrează, întotdeauna, personajele sau scenele reprezentate. Desigur, acest chenar are un rol care depășește valența pur-compozițională, găsindu-și originile în arta populară, mai exact în motivul *funiei vieții*, atât de frecvent în zona Maramureșului, pe obiectele și porțile sculptate în lemn, pe ușile bisericilor, ori în compoziția ramelor icoanelor pe lemn. Această *funie a vieții*, denumită și *torsadă*, face trimitere la noțiunea infinitului, a eternității și a mântuirii²⁹, încadrând zona sacră a compoziției.

²⁶ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 46.

²⁷ *Ibidem*, pp.53-57.

²⁸ *Ibidem*, p. 57.

²⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *Dicționar de Simboluri*, vol. II, Ed. Artemis, București, 1995, pp. 340, 341.

În ceea ce privește specificitatea cromatică a icoanelor niculene, aceasta se rezumă, în mare parte, la opt culori de bază: negrul, albul, ocrul, brunul, roșul-cărămiziu, verdele-măsliniu, albastrul-gri și aurul. Simplificarea coloritului nu dăunează însă picturalității și complexității compoziției, ci, dimpotrivă, conferă icoanelor impresia unor lucrări de artă modernă, caracterizate prin minimalism și dramatism, dispunerea culorilor fiind așternută cu o precizie aproape savantă, creându-se iluzia profunzimii și a dinamismului. Eleganța cromaticii niculene se datorează și preponderenței acordului *roșu – alb – negru*, atât de des întâlnit în arta populară românească.

De cele mai multe ori, intensitatea tonurilor și variația culorilor diferă mai ales ca urmare a preparării diferite a culorii în sine, mai precis, la gradul de omogenizare a amestecului sau de concentrația culorii în liant³⁰. Astfel, transparențele, efectele și armonia generală a compozițiilor cromatice se datorează, pe de-o parte, tehnicii rudimentare, dar și, bineînțeles, simțului artistic sincer și autentic, propriu țaranului român.

În cazul icoanelor mai noi, cele realizate începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, se pot observa, treptat, o serie de schimbări ce survin în specificul senin niculean. Astfel, mai întâi are loc o intensificare a cromaticii, prin suprasaturarea culorilor, ca urmare a utilizării pigmentilor produși industrial. Roșul puternic devine dominant, se intensifică ornamentele florale, fondul devine alb, decorat cu ruje supradimensionate, ajungându-se, astfel, la o producție de rutină, mai mult formală. De asemenea, se observă un desen mult mai neîngrijit, apărând disproporții care dăunează atât compoziției cât și mesajului cultic. În general, lucrările noi vor fi lipsite de armonia și eleganța specifice stilului niculean inițial³¹. Referitor la tematica abordată, icoanele pe sticlă din zona Nicula prezintă, îndeosebi, ipostaze al Maici Domnului, scene din ciclul hristologic, reprezentări ale sfinților protectori, dar și scena vete-rotestamentară ce îi înfățișează pe *Adam și Eva*³².

Iconografia Maicii Domnului este reprezentată prin ipostaze precum – *Hodighitria* – cu Pruncul în brațe, precum în icoana fă-

³⁰ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, pp. 55, 57.

³¹ *Ibidem*, p.59

³² Ion Mușlea, *op.cit.*, p.15.

cătoare de minuni a mănăstirii³³, *Maica Domnului jalnică*, precum și scene din viața acesteia, ca de exemplu *Nașterea Precistei*, *Buna vestire*, *Intrarea în biserică* sau *Adormirea Maicii Domnului*, temă destul de frecvent întâlnită³⁴.

Temele hristologice cuprind variante multiple ale *Nașterii Domnului*, *Botezului Domnului*, *Cinei cele de Taină*, sau ale *Răstignirii*, mai puțin frecvente fiind teme precum *Iisus rugându-se în Muntele Măslinilor*, *Schimbarea la Față* sau *Pogorârea Sfântului Duh*.³⁵ O temă aparte este aceea ce poartă numele *Iisus cu vița-de-vie*, temă întâlnită cu precădere în tematica niculeană și cea a Șcheilor Brașovului, preluată, mai apoi, de zugravii din Alba Iulia.

Alte teme importante sunt *Hristos Dreptul Învățător*, *Hristos Pantocrator* sau *Masa Raiului*. În ceea ce privește iconografia sfinților, aceasta cuprinde, preponderent, reprezentări ale

Sfântului Gheorghe, *Sfântului Nicolae*, *Sfintei Parascheva*, ale *Sfinților Constantin și Elena* sau ale *Arhanghelilor Mihail și Gavriil*.³⁶

Contemplând această varietate de teme și maniere de reprezentare, am surprins, în rândurile scrise de către Juliana și Dumitru Dancu, o descriere inedită și extraordinar de cuprinzătoare a stilului de pictură pe sticlă niculean: [...] *Varietatea în modul de interpretare a temelor s-ar putea compara cu bogăția variantelor cusăturilor pe iile țărăncilor din satele românești. Icoanele de la Nicula, ca și cusăturile, aparțin fiecare unei familii de motive, cu caracteristici comune, dar cu rezolvări care niciodată nu sunt absolut identice. Acest fenomen, neîntâlnit în pictura pe sticlă a Europei centrale, denotă puternica originalitate, individualitatea creatoare a țăranului român care, cu mijloace elementare, dintre cele mai modeste, a dat naștere uneia dintre cele mai minunate creații populare de pe continentul nostru.* [...] ³⁷

³³ Omagiu adus vestitei icoane făcătoare de minuni, reprezentările Maicii Domnului cu Pruncul în icoana pe sticlă sintetizează și stilizează în maniere variate originalul, de multe ori ajungându-se la compoziții ce par a fi cu totul independente față de acesta, singurele elemente stabile fiind personajele principale.

³⁴ Juliana și Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 60.

³⁵ Ion Mușlea, *op. cit.*, p.15.

³⁶ Juliana și Dumitru Dancu, *op.cit.*, pp. 60, 61.

³⁷ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 62.

Tehnica și materialele icoanelor niculene

Tehnica picturii icoanelor pe sticlă, cunoscută, de asemenea, sub denumirea de *pictură pe dosul sticlei* (germ. *Hinterglasmalerei*),³⁸ prezintă, în spațiul transilvan, un caracter unitar, unanim acceptat de către cercetători.³⁹ Este recunoscut și faptul că acest meșteșug posedă calități artistice născute involuntar, consecințe ale însăși tehnicii folosite.⁴⁰

Elementele constitutive ale elaborării icoanelor pe sticlă sunt considerate *sticla*, *pigmenții*, *lianții*, *lemnul* și, uneori, *hârtia* sau *metalul*,⁴¹ formând un ansamblu pictură-ancadrament complex și complet. Astfel, între materialele utilizate în crearea icoanelor pe sticlă se creează o relație de interdependență: *sticla* prezintă un dublu rol, pe de-o parte, acela de suport al stratului pictural, pe de altă parte, servind drept protector al acestuia, asemenea unui vernis. Tot datorită plăcuței de sticlă, stratul pictural, compus din pigmenți și liant, suferă, sub raport estetic, o amplificare a strălucirii coloritului, creându-se astfel, farmecul cromatic unic al icoanelor pe sticlă. În completarea acestora intervin apoi rama și capacul din lemn, elemente care, pe lângă rolul de protecție a sticlei și picturii, oferă obiectelor de artă aspectul finit⁴².

Plăcile de sticlă folosite în pictura pe sticlă erau, inițial, procurate din cadrul manufacturilor de sticlă, cunoscute sub numele de *glăjării*. Sticla obținută în asemenea ateliere se deosebește de sticla fabricată industrial folosită în etapele mai târzii (începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea)⁴³ ale evoluției meșteșugului, tocmai prin imperfecțiunile

³⁸ Ion Mușlea, *op. cit.*, p.11.

³⁹ Nicolae Dunăre, Țara Bârsei, vol. II, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1974, p.256; Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*,p.20; Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 39.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 256.

⁴¹ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *Pictura pe sticlă de la materiale constitutive la materiale de restaurare*, în *Revista muzeelor – The romanian journal of museums*, 4/2009, p .7; Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p.37; Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*,p.20; Ion Mușlea, *op. cit.*, p.11; Nicolae Dunăre, *op.cit.*, vol. II, p. 256.

⁴² Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p. 7.

⁴³ Nicolae Dunăre, *op.cit.*,vol. II, p. 256.

survenite în urma procesului de fabricație. Lucrată manual, utilizând o tehnologie rudimentară de prelucrare, suprafața sticlei prezenta, deseori, inegalități în grosime, onduleuri, bule de aer sau incluziuni de nisip. Toate acestea contribuie, însă, la sporirea calității picturilor pe sticlă realizate pe astfel de suporturi, conferind obiectului finit, efecte optice specifice, prin reflexia diferită a luminii.⁴⁴

De menționat este și faptul că, uneori, glaja în sine prezenta o tentă gălbuie, datorată oxizilor de fier prezenți în cenușa de potasă și nisipul de cuarț⁴⁵. Odată cu sfârșitul secolului al XIX-lea, glaja a fost înlocuită cu sticla obținută industrial, ce conferă lucrărilor o tentă ușor verzuie, sporind totodată, intensitatea culorilor. De remarcat este și faptul că, odată cu răspândirea utilizării sticlei industriale plane, a fost posibilă și realizarea icoanelor de dimensiuni mult mai mari decât în faza de început a meșteșugului⁴⁶.

Pigmenții folosiți poartă denumiri diferite în funcție de zonă, termenii variind între *farbe*, *feștele*, sau *văpseli*, erau procurați din surse naturale sau de la comercianții locali. Albul era obținut din piatra de var, galbenul și ocrul – ocru de fier, galben de zinc; roșul – din miniu, săruri de cupru și aur, garanță, cinabru de crom; verdele – din oxid de cupru sau săruri de crom; brunul și violetul – din mangan, albastrul – din săruri de cobalt sau carbonat de cupru (azuritul); negrul – din cărbune.⁴⁷ Limbajul popular, deși a încetățenit denumirile pigmentilor, denotă, totuși caracterul german al provenienței acestora. În acest sens, printre pigmenții utilizați se enumeră albul – țincvais (germ. *Zinkweiss*), negrul – chinăruș sau chindruț (germ. *Kienruss*), cinabrul – ținobăr (germ. *Zinnober*) etc.⁴⁸

⁴⁴ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p.8.

⁴⁵ Anișoara Munteanu, *Icoana pe sticlă – expresie a sufletului românesc*, Ed. Artes, Iași, 2014, p. 12; Anișoara Munteanu, Atena Elena Simionescu, Maria Urma, *New research on materials used in the painting of icon on glass in Transylvania in the XIXth century*, în *International Journal of Conservation Science*, Vol. 6, Special Issue, 2015, p. 558.

⁴⁶ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p.8.

⁴⁷*Ibidem*, p. 8.

⁴⁸ Ion Mușlea, *op. cit.*, p.11.

Prepararea culorilor demara prin pisarea pigmentilor (sub formă de bulgări) pe o piatră netedă, cu o altă piatră dură, până la obținerea unei pudre fine. Acestea i se adăuga, ulterior, liantul, de obicei gălbenuș de ou⁴⁹ și/sau ulei de in, cărora li se alătura și fiere de bou sau oțet, cu proprietăți bactericide, pentru evitarea alterării.⁵⁰ Se remarcă aici faptul că, nuanțele și saturația culorilor obținute depindeau îndeosebi de maniera și priceperea cu care acestea erau preparate de către meșteșugar.⁵¹ Astfel, în funcție de gradul de omogenizare al culorilor obținute, precum și de raportul dintre pigment - liant, meșterii obțineau efecte deosebite în picturile lor, alternând suprafețele opace cu cele transparente, creând profunzime, diferențele de textură între nuanțe contribuind și ele la aspectul prețios specific al icoanelor pe sticlă.⁵²

Tot în ceea ce privește lianții, este de menționat faptul că, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, emulsiile constituiau liantul principal folosit în pictura pe sticlă,⁵³ fiind un liant stabil, conferind picturii calități precum – prospețimea culorilor, permiterea suprapunerilor, uscarea rapidă, alternarea opacului cu translucidul, durabilitate și stabilitate etc. Totuși, acestea vor fi înlocuite, în rândul meșterilor, cu utilizarea lianților pe bază de ulei.⁵⁴

O atenție specială se acordă culorii preparate pentru realizarea conturilor, și anume negrul. Pentru obținerea *cernelii negre* sau *chindruțului*, pigmentul negru (făină de tei sau brad carbonizat), se

⁴⁹ În laboratoarele muzeale ale Astra Sibiu, s-a ajuns, în urma testelor microchimice, la concluzia că gălbenușul de ou ar fi constituit principalul liant în pictura transilvană pe sticlă și pe lemn. Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p.10.

⁵⁰ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p.37; Ion Mușlea, *op. cit.*, p.11; Nicolae Dunăre, *op.cit.*, vol. II, p. 256.

⁵¹ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op.cit.*, pp. 21, 11.

⁵² Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 38.

⁵³ Asemenea rețetelor lui Dionisie din Furna – *pigmenți frecați bine cu apă și puțină miere, uscați la umbră și apoi amestecați cu emulsie de gălbenuș de ou, aprox 1:1* – sau cele ale iconarilor ruși – *gălbenuș de ou cu oțet diluat cu apă sau cvas acru de pâine*, după scrierile Monahiei Iuliana. Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, *Restaurarea icoanelor pe sticlă – parte integrantă a unei abordări complexe a patrimoniului*, în *Studia Universitatis Cibirensis, Series Historica*, III-IV/2006-2007, p. 314.

⁵⁴ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p. 11.

dizolva în zeamă diluată de clei, cu adaos de piatră acră⁵⁵ (sulfat dublu de aluminiu și potasiu), ori cu gălbenuș de ou diluat cu apă și alcool.⁵⁶

Referitor la lemnul folosit în cadrul componenței icoanelor pe sticlă, de menționat este faptul că acesta nu are doar scopul de a proteja pictura, ci și, sub raport estetic, trebuie să se armonizeze cu întreaga compoziție. Astfel, esențele lemnoase variază, în funcție de zonă sau de situația economică a meșterului sau a comanditarului. Materialul cel mai ieftin și ușor de procurat era lemnul de rășinoase (brad, molid), sub forma unor baghete ce se îmbinau la 45°, cu adeziv și cu pene triunghiulare.⁵⁷ Ramele cele mai vechi sunt, de cele mai multe ori, simple, uneori profilate cu șanțuri, și întotdeauna băițuite într-o nuanță uniformă de brun închis. Uneori, însă, ca parte constitutivă a icoanei, aceasta se acordă cu nuanțele prezente în pictură, îmbrăcând tonuri de albastru, roșu, castaniu, unele fiind, chiar, decorate cu motive ornamentale.⁵⁸ Desigur, aceste diferențe survin în urma coordonatelor spațio-temporale. Ultima etapă a confecționării icoanelor pe sticlă o constituia aplicarea capacului din lemn, numit local și *dosar* sau *fund*, ce consolidează dosul icoanei. Acesta este, de obicei, alcătuit din una sau mai multe scândurele apropiate, fixate în ramă cu cuie de lemn, sau, mai nou, metalice.⁵⁹ Acesta era absolut indispensabil în condițiile în care fragilele icoane erau transportate, de către meșteri și negustori, sute de kilometri, în întreaga Transilvanie și nu numai. Între instrumentele folosite în realizarea icoanelor pe sticlă se regăsesc, firește, și pensulele, acestea fiind, de cele mai multe ori, procurate din comerțul local. În trasarea desenului (conturului), meșterii utilizau însă o pensulă din păr de pisică, confecționată de ei înșiși, numită *condei*.⁶⁰

⁵⁵ Paul Petrescu, Georgeta Stoica, *Arta populară românească*, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 81.

⁵⁶ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p.10, apud Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁷ *Ibidem*, p.13.

⁵⁸ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 38.

⁵⁹ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, Marta Guttmann, Vaclav Pitthard, Martina Griesser, *op.cit.*, p. 13.

⁶⁰ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 11.

Important este, de asemenea, și modelul după care se lucrau icoanele, și anume așa-numitele *izvoade* (Nicula), *tipare* (Brașov), *forme* (Laz și Alba Iulia), *mătării* (Făgăraș).⁶¹

Acestea erau, deseori, decalcuri de hârtie, în creion ori culoare, realizate după stampe sau icoane mai vechi, unse apoi cu petrol, pentru a se accentua desenul și pentru a putea fi folosite pe dos caracteristic picturii pe dosul sticlei.⁶² Păstrate cu mare grijă, acestea erau, de multe ori, moștenite sau împrumutate, creându-se, astfel, numeroase și diferite variante bazate pe același izvod. Rareori, meșterii compuneau ei înșiși izvodul, numai meșterii cei mai pricepuți având curajul să le deseneze cu mâna liberă.⁶³

Etaplele pictării icoanelor pe sticlă demarează prin curățarea și degresarea sticlei, după care urma trasarea desenului (conturului), cu culoare neagră, respectând izvodul aflat dedesubtul sticlei. Acest prim contur purta denumiri precum *urzeală* (Brașov) sau *scriere* (Nicula).⁶⁴ După uscarea liniilor de contur, începe pictarea propriu-zisă a spațiilor precis delimitate de acesta. Compoziția se construiește treptat, prin aplicarea succesivă a straturilor de culoare,⁶⁵ în ordine inversă picturii pe suporturi opace, meșterii ținând cont de faptul că primele tușe aplicate pe sticlă vor fi și primele vizibile pe fața sticlei. Deseori, pentru a-și ușura condițiile de lucru, meșterii foloseau așa-numitele *malștocuri* (germ. *Mals-tock*), ce reprezintă un băț dur, cu o lungime de cca. un metru,⁶⁶ pe care iconarul îl ținea fix cu mâna stângă, în partea dreaptă a

⁶¹ Nicolae Dunăre, *op.cit.*, vol. II, p. 257.

⁶² Pentru degresarea sticlei s-ar fi utilizat leșia. Anișoara Munteanu, *op.cit.*, p. 13.

⁶³ Nicolae Dunăre, *op.cit.*, vol. II, p. 257.

⁶⁴ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁵ [...]Întâiu se pune culoarea albă de la „despărțământul hainelor”. După aceea „umbrești” cu o culoare închisă (faci faldurile hainelor). Faci apoi „feșele cu alb și cu ceva roșu”. După ce se usucă culorile cu care s-au făcut umbrele „se face umplutul hainelor” cu o culoare de firnais. Tot cu o culoare de firnais se face și „câmpul” (fondul) icoanelor. „Coroana” se face din bronz alb sau galben [...]. Gheorghe Pavelescu, *Contribuții pentru cunoașterea picturii pe sticlă la românii din Transilvania*, în revista *Apulum*, I, 1932-1942, pp. 290, 291.

⁶⁶ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op.cit.*, p. 38.

icoanei acesta sprijinindu-se pe masa de lucru. Cu ajutorul acestui instrument, meșterul reușea să obțină un punct de sprijin stabil, evitând eventualele atingeri accidentale ale stratului pictural proaspăt așternut.

Prin sintetizarea metodei de lucru și a tehnicii utilizate, se poate observa cum, asemenea altor meșteșuguri locale contemporane precum olăritul, cojocăritul, cioplitul în lemn sau încondeiatul ouălor,⁶⁷ zugrăvitul icoanelor țărănești pe sticlă a reușit, în ciuda simplității mijloacelor, să evidențieze și să dezvolte talentul și simțul artistic al țaranului transilvănean.

Concluziile întregesc acest studiu închinat Școlii de pictură a icoanelor tradiționale de la Nicula ce își are obârșia în aria picturii laice, populare din spațiul Europei Centrale a secolului al XVIII-lea. Astfel se explică asemănarea unor icoane de la Nicula cu tablouri din Sandl (Alsacia) și a altora din Boemia și Slovacia, ca urmare a folosirii aceluiași șablon, izvod, dar adaptat și transformat nevoilor specifice unui alt tip de imagine, cea sacră, autohtonă, românească. Minunea înlăcrimării icoanei Maicii Domnului din anul 1699 (după unii chiar în 1694), pictată de preotul Luca din Iclod pentru Ioan Cupșa a devenit izvorul acestei manifestări artistice în masă. În acest fel, prezența icoanei în spațiul mănăstiresc a dat naștere unei afluențe neîncetate de pelerini ce doreau fiecare câte o iconă asemănătoare ce să le aducă alinare și întărire în credință. Prezența la Nicula a unei școli susținută de călugării de acolo a avut o însemnătate deosebită, cert este că pe lângă pregătirea copiilor din sat, și pe lângă slujbele bisericești, ei se îndeletniceau și cu zugrăvirea de icoane.

Prezența glăjăriilor, deci implicit a plăcuțelor mici de sticlă, a șabloanelor numite *izvoade*, a xilogravurilor de la Gherla au dus, așadar la nașterea unui stil specific picturii pe sticlă, ce a însemnat nu doar o serie de procedee, dar și o tipologie specială, ca de altfel și la un număr de scene reprezentative: *Maica Domnului Jalnică*, *Adormirea Maicii Domnului*, *Adam și Eva*, *Masa Raiului*, *Nașterea lui Isus*, *Tăierea împrejur – Stretenie*, *Botezul Domnului*, *Cina cea de Taină*, *Răstignirea*, *Prohodul Domnului*, *Învierea* au fost

⁶⁷ Cornel Irimescu, Marcela Focșă, *op.cit.*, p. 23.

des reprezentate alături de *Ziua Crucii*, dar și de *Sfântul Nicolae*, *Sfântul Gheorghe* etc.

Frumusețea și importanța icoanelor niculene a devenit deja istorie, păstrându-și caracterul lor: liturgic, dogmatic, narativ, didactic și estetic ele au devenit sursă de inspirație și pentru alte școli în epocă, și nu numai, reținem câteva: Lancrăm-Laz, Scheii Brașovului, Maierii Albei Iulia, Făgăraș, Mărginimea Sibiului și altele.

La final vom menționa faptul că, marele nostru Constantin Brâncuși avea o admirație deosebită pentru vechii meșteri iconari: *Crucierii și iconarii lucrau pentru plăcerea lor personală și din evlavie. Aveau un meșteșug sacru, conștiința unei misiuni.*⁶⁸



Nașterea Fecioarei, Nicula (județul Cluj), sfârșitul secolului al XVIII-lea, Colecția Simona și dr. Corneliu Ciobanu, București

⁶⁸ Ioan Podea, *Icoanele pe sticlă și iconarii de la Nicula*, Ed. Gedo, Cluj-Napoca, 2002, p. 66.



Maica Domnului Jalnică (îndurerată), Nicula, începutul secolului al XIX-lea, Colecția Bidian.
Maica Domnului Jalnică, Nicula, sec. al XIX-lea, Colecția Bidian



Iisus Vița, Nicula, începutul secolului al XIX-lea, Colecția Kessler.
Sfinții Apostoli Petru și Pavel, Nicula, începutul secolului al XIX-lea, Muzeul Satului



*Sfântul Proroc Ilie, Nicula, începutul secolului al XIX-lea,
Colecția Kesler*

Nașterea unui concept: arta coptă

Asist. univ. dr. VICTORIA GRĂDINAR

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

*„...căci n-a fost focar artistic mai luminos decât acela din luxoasa Alexandrie
și a cărui lumină să nu ajungă (...) în toate cetățile”*

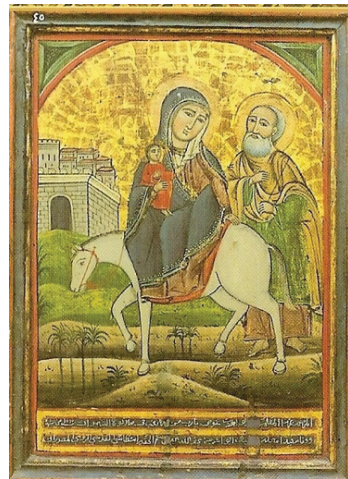
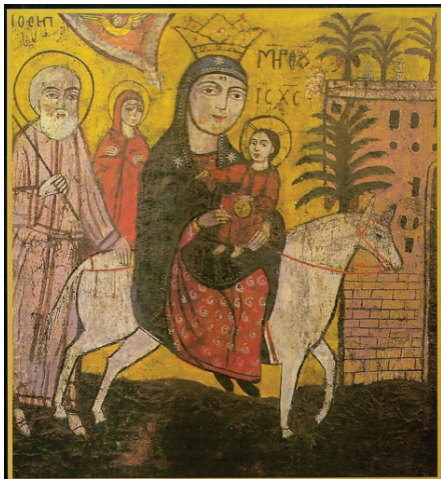
ALEXANDRU NAUM

EXPANSIUNEA CULTURII GRECEȘTI FACE CA la sfârșitul secolului IV arta elenă să înglobeze tot Egiptul și Imperiul persan. Astfel, dezvoltarea artistică iconografică, păstrătoare a tendințelor străvechi, se dezvoltă din concepția estetică bizantină pe cuprinsul acestor teritorii. În memoria colectivă, Egiptul există doar prin două perioade: Egiptul antic, cel al piramidelor și al faraonilor și Egiptul islamic. Între apusul celui dintâi și răsăritul celui de-al doilea a mai existat un Egipt creștin, conservat până astăzi și cunoscut sub numele de *civilizația coptă*¹.

¹ Cuceritorul Alexandru cel Mare, la mijlocul sec al IV-lea, intră în Egipt zdrobind puterea persană și întemeiază orașul Alexandria în anul 332 î.C. Astfel, în Egipt pătrunde cultura greacă și Alexandria cunoaște o dezvoltare majoră în timpul perioadei numită *elenistică*. Pentru a defini vechii locuitori din Valea Nilului, grecii foloseau termenul „copt”, descendenți creștini ai Egiptului care s-au format din arabi, beduini, nubieni și negri. Acest termen derivă din arabul *qubt*, ce reprezintă o alterare a cuvântului grec *aiguptos*, care înseamnă „*egipteanu*”. Cf. Jacek Debicki, Jean- Francois Favre, Dietrich Grunewald, Antonio Filipe Pimentel, *Istoria artei. Pictură, sculptură, arhitectură*, trad. din limba franceză de Corina Stancu, Ed. Rao, București, 1998, p.15.

Analiza stilistică asupra icoanelor copte de la începutul secolului al V-lea din Valea Nilului, rămase mostre peste veacuri, relevă o puternică amprentă de proveniență orientală, cu precădere din Egipt, dar care menține o strânsă legătură cu lumea greacă, de unde și moștenirea artistică evidentă. Imaginile creștine copte definesc o nouă viziune artistică în care regăsim „ideea veșniciei într-un spirit de neatâr-nare, pe care în zadar l-au înecat în sânge împărații Bizanțului”².

Noul *concept artistic copt* adăpostește în spațiul muzeal de la Cairo două modele de icoane care redau perioada de început din viața Pruncului Iisus și a Maicii Sale. În ambele icoane este redat momentul intrării în Egipt, când Sfânta Fecioară Maria, călătorind călare pe un măgar și însoțită de Iosif, îl poartă în brațe pe Prunc. Tot o lucrare reprezentativă pentru acest gen de artă surprinde momentul plecării din Egipt, când Iisus este deja copil și merge ținut de mână de către mama Sa, urmași de Iacob. În ambele reprezentări, ordinea figurilor sfinte pictate în icoane este aceeași. Redarea lor este conform direcției de mers. Mai întâi este figurat Pruncul Iisus, apoi Sfânta Fecioară Maria și în cele din urmă Sfântul Iosif. Îngerul apare ca însoțitor și călăuză în toate aceste icoane.



**Icoane pe lemn cu scena Fuga în Egipt,
Muzeul Coptic, Cairo, Egipt**

² Alexandru Naum, *Istoria artei de la începuturile creștinismului și până în sec al XI-lea*, Ed. Paideia 2000, București, p.237.

Operele artistice creștine copte sunt modele originale prin simbioza între curentele artistice răsăritene și vechile tradiții asiatice, care învelesc cromatic hieratismul artei bizantine. În puținele izvoade descoperite și conservate până în prezent identificăm particularități stilistice elene în amestec cu forme asiatice persiene și cu elemente desprinse din Egiptul antic.

Cele mai celebre creații s-au păstrat la Mănăstirea Albă și Mănăstirea Roșie de pe valea Nilului, dar și în complexul muzeal de la Cairo³, care conține o colecție rară de vestigii ce datează de la începuturile creștinismului. În aceste componente artistice regăsim traseul istoric al artei copte, cu idei clare privitoare la formă și conținut. Descoperim o doctrină bine conturată, care a lăsat moștenire o artă caracterizată prin tematică biblică în care se face uz de culori și proporții specifice artei bizantine de început, dar și prin punerea în evidență a elementelor descriptive⁴.

Valorile iconografiei din arta coptă se indentifică prin tradiție, dar și inovație. Acest din urmă caracter, deși, poate fi atribuit oricărui tip de artă, în cea coptă ia forme riguroase, cu linii precise și pline de conținut simbolic. Icoana coptă deține o estetică creatoare așezată în urma Tradiției și nu în fața ei. Din acest motiv, inovația ia o poziție retrogradă care se datorează originii iconografiei de ordin canonic, estetic și funcțional- liturgic.

³ Muzeul Coptic a fost întemeiat în anul 1902, ridicat într-o suburbie a orasului Cairo, numită astăzi "Vechiul Cairo". Muzeul s-a aflat sub administrarea Bisericii Copte până în 1931, când a devenit muzeu național sub jurisdicția Departamentului Egiptean de Antichități. Locul ales pentru muzeu era zona fortăreței Babilon, care a fost construit de împăratul Traian (98-117) și ale cărei ziduri pot fi văzute încă de la intrarea în muzeu. Nucleul colecției copte constă într-un număr de obiecte istorice adunate din casele copte, vechile biserici copte și vechile mănăstiri, precum și din siturile arheologice. În 1984 muzeul a fost parțial renovat și colecția rearanjată. Datele statistice obținute în urma unui inventar din 1985 arată că Muzeul deținea 2568 obiecte sculptate din marmură și piatră, 486 fresce, 196 icoane, 112 obiecte din fildeș, 1500 obiecte textile, 1470 obiecte din metal și din metale prețioase, 1274 obiecte sculptate în lemn, 1534 obiecte din ceramică, și 93 obiecte din sticlă. Cf. <http://www.crestinortodox.ro/pelerinaje/muzeul-coptic-121625.html> / 30 iulie, 2014.

⁴ Elie Faure, *Istoria Artei- Artă antică*, trad. de Irina Mavrodin, Ed. Meridiane, București, 1970, p. 291.



Icoană pe lemn – *Plecarea din Egipt* – Muzeul Coptic, Cairo, Egipt

Înțelese astfel, icoanele se grupează pe câteva mari direcții istorice: cele mai vechi, create în Orientul Apropiat, cu obârșii nemijlocite în pictura egipteană și cea coptă, care a condus la dezvoltarea unei cronologii artistice. Dintre acestea din urmă, cele mai numeroase își au tradiția în arta elenistică, alcătuiind un fond bizantin propriu-zis.

„A face un lucru viu înseamnă a crea eternitate”⁵, iar calitățile picturii iconografice copte, care se remarcă prin elemente mai pronunțate, sunt eterne, mereu actuale și moderne. Întreaga paletă cromatică este armonizată cu tema reprezentării grafice, care evocă un dinamism permanent. Icoanele din

această perioadă, deși simple în conținut, surprind prin măiestrie și prospețimea concepției artistice⁶.

Chiar dacă în cuprinsul artei copte se identifică prezența unor influențe și aspecte grafice tradiționale, amprenta individuală din cuprinsul artei iconografice bizantine iese categoric în evidență. În icoanele conservate până în prezent, articularea ritmică a compozițiilor conduce la un caracter unitar și rafinat în cromatică. Astfel, meșterii iconari au descoperit frumusețea aplicabilității contrastelor de culoare și a semitonurilor atât în pictura pe panou, cât și în cea parietală.

⁵ *Ibidem*, p. 293.

⁶ În Egipt orice redare prin imagine, într-o măsură oarecare, avea caracter simbolic. Astfel că se păstrează întotdeauna forma ce i se dăduse inițial, cu toate că se consideră un merit pentru artist când creează moduri noi de exprimare plastică. Încercările creatoare au fost în măsură să favorizeze progresul artei, iar egiptenii să respecte tipul artistic constituit imuabil ca un rit introdus pe vecie. Legătura lor stânsă între religie și scriere a dezvoltat o măiestrie incomparabilă. Cf. Mihail Alpatov, *Istoria Artei*, Traducere după Michael W. Alpatow, vol.1, Ed. Meridiane, București, 1962, p. 83.



*Iisus Hristos pe tron și Maica Domnului pe tron împreună cu Sfinți Ierarhi
Scene păstrate în Muzeul Coptic, Cairo, Egipt.*

Fragmentele de pictură iconografică coptă descoperite până în prezent se remarcă prin exactitatea imaginii, care se rezumă la precizia desenului și a elementelor constitutive. Efectul decorativ rezultat din îmbinarea motivelor specifice acestui gen de artă conturează o concepție plastică ce își găsește expresia în generalizarea formelor și în ritmul contururilor. Arta coptă încântă prin simplitatea, unitatea și armonia formelor.

Alternanța și sensibilitatea formelor în arta coptă arată expresia autentică, remarcată prin sistematizare și rigoare, dar fără exagerare, menținându-se astfel armonia întregului subiect redat. Contururi precise și curgătoare, structurile anatomice și formele articulate clar prin volume evidențiate de falduri care cad în linii paralele⁷, reamintesc de trăsăturile artistice comune artei egiptene, dar creează noi trăsături particulare.

Artă coptă, un curent artistic omogen, este o îmbinare plastică între diferite tradiții și curente artistice. În imaginile iconice păstrate până azi, găsim prospețimea elementelor antice și anticiparea evoluției ulterioare cu influențe adânci în grandioasa artă bizantină, ce include „spiritul de observație și forța creatoare autentică și plină de poezie de care dau dovadă maeștrii bizantini în operele lor”⁸.

În concluzie, izvorul din care s-a născut această artă din epoca de început a creștinismului, prezintă trăsături de autentică frumusețe greacă și caută o reinterpretare a formei după cunoștințele acumulate de până atunci. „Operele lor au ajuns să fie mai prețuite și mai bine înțelese”⁹, ca o prelungire directă a artei elenistice alexandriene, dar cu o exprimare mai liberă în abordarea stilistică, mai creatoare de liniște maiestuoasă și cu numeroase trăsături de factură hieratică.

Artă, expresia cea mai nobilă a civilizației bizantine, a dezvoltat înfățișarea unui *nou concept plastic- artă coptă* care a dăinuit în pofida contextelor istorice¹⁰ și care a lăsat posterității propria sa viziune plastică autentică. Deasemenea a marcat evoluția artei sacre dând curs venerației bizantine într-un amestec creativ, cu reverberații egiptene care au influențat acest gen de artă.

⁷ Mihail Alpatov, *Istoria Artei...*, p.128.

⁸ *Ibidem*, p. 223

⁹ Giorgio Vasari, *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, trad. și note de Ștefan Crudu, eduția a II-a revizuită și adăugită, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1968, p. 264.

¹⁰ Steven Runciman, *Ultima Renaștere bizantină*, trad. din limba engleză de Vlad Lupescu, Ed. Nemira, București, 2016, pp. 115-116

O scriere cu caracter dogmatic și simbolic din secolul al XVII-lea

Mărturisirea de credință
a lui Nicolae Milescu Spătarul

DR. DACIAN BUT-CĂPUȘAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

ENCHIRIDION SIVE STELLA ORIENTALIS OCCIDENTALI splendens, id est sensus Ecclesiae Orientalis, scilicet Graece de Transsubstantiatione Corporis Domini, aliisque controversies (Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică înțelesul Bisericii Răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse), a lui Nicolae Milescu Spătarul (cca 1636-1708), scrisă în 1667 este o mărturisire neoficială, particulară, care nu s-a bucurat de aprobarea vreunui sinod ca *Mărturisirea Ortodoxă* (1642) a Mitropolitului Petru Movilă al Kievului (1633-1647) sau *Pavăza Ortodoxiei* (1672) a lui Dositei Notarra, Patriarhul Ierusalimului (1669-1707) - prieten și confident al autorului, o mărturisire ce nu este elaborată sistematic și de mare extensiune, cum este cea, de asemenea neoficială, a lui Mitrofan Kritopulos (Patriarh al Alexandriei între 1636-1639) - *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit*, elaborate în același secol „totuși una dintre cele mai importante lucrări teologice ale sale și ale secolului său”¹.

¹Pr. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: “Stella Orientalis Occidentali splendens”* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 511.

Enchiridionul rămâne „profesiunea de credință a unui ortodox în lumea Apusului...nu odată vrednicul cărturar și-a pus condeiul în slujba Ortodoxiei”². De altfel autorul era conștient de caracterul limitat al lucrării sale, care nu este autoritativă, pentru care motiv afirmă la final: „acela care dă o crezare mai mică (nu dă crezare suficientă) acestui manual, acela să consulte Constantinopolul, mama Bisericii de Răsărit, să propună pe larg îndoielile sale și să aștepte combaterea mai amplă a opiniunilor sale. Noi care am putut să stabilim, prin mai multe raționamente de necontestat, aceste adevăruri, le-am lămurit destul, după slabele noastre puteri.”³

Opera „nu este un manual în accepția de azi a termenului, ci o sinteză referitoare la credința ortodoxă, privind transsubstanțierea, în raport cu cea catolică și protestantă. Autorul se adresează cititorului occidental, precizându-i dogmele și cultul Bisericii Orientale, făcând, simultan, o mărturisire de credință personală”⁴.

Milescu era la Stettin (Szeczin) în provincia Pomerania din Polonia, în suita fostului domn al Moldovei Gheorghe Ștefan Burduja (1653-1658) unde se afla sub protecția regelui Suediei Carol al XI-lea (1660-1697), la care a fost trimis în solie în octombrie 1666. Ambasadorul regelui Franței, Ludovic al XIV-lea (1643-1715) la Stockholm, Simon Arnauld, marchiz de Pomponne îi solicită o lucrare despre credința Bisericii Ortodoxe cu privire la Euharistie.

Mărturisirea lui Nicolae Milescu, “o confesiune de credință ortodoxă inserată în contextual polemicii dintre catolici și pro-

² O puternică personalitate a Ortodoxiei din veacul al XVII-lea: Spătarul Nicolae Milescu, cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la moartea sa în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 494.

³ Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau straua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse în Pr. Al. I. Ciurea, Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu..., p. 532. De asemenea el mărturisește, cu smerenie, în exordiu: „deși sunt mult departe de dreapta viețuire și de profunda înțelegere și am dobândit știința (creștină), ca un copil numai cu vârful degetelor” (p. 517).

⁴ Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, Ed. Institutul European, Iași, 1997. Ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducere a textului latin, note și comentarii Traian S. Diaconescu, p. 58, nota 1.

testanți”⁵ scrisă la Stockholm, în februarie 1667 în limbile greacă și latină, este publicată ca anexă (5 pagini, cu câte 2 coloane) în volumul intitulat *La perpétuité de la foi de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669, p. 50-54, editat de Antoine Arnauld și Pierre Nicole, ca răspuns pastorului calvin Jean Claude, care afirmase în lucrarea *Réponse aux deux traités intitulés la perpétuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie*, pe baza Mărturisirii Pseudo-Lukariene (1629) că Biserica greacă are doctrină comună cu Protestantismul privind Euharistia și era prezentată sub titlul: *Ecrit d'un seigneur moldave sur la croyance des grecs*.

Textul propriu-zis este precedat de un exordiu, care cuprinde: salutare lectorilor, chipul spiritualității contemporane, poziția Bisericii Ortodoxe între catolici și protestanți, motivarea scrierii acestei lucrări, virtuțile sale ca teolog, felul receptării dorite și urarea finală. Aceste părți succesive denotă arta și experiența unui om cultivat și rafinat”⁶. El alege ca text de frontispiciu Tit 3,10: *“De omul eretic, după întâia și a doua mustrare, depărtează-te”*, scrierea conținând tocmai combaterea învățăturilor eronate ale ereticilor. Patriarhul Ecumenic Ieremia al II-lea având în vedere acest text întrerupe corespondența pe probleme doctrinare cu teologii luterani din Tübingen, trimițându-le ultimul răspuns în 1581.

Biserica nu a stabilit definiții autoritative, decretând articole de credință, dar a intervenit delimitând dreapta învățătură de credință atunci când anumite adevăruri erau puse în discuție. „Nimănui să nu i se pară ciudat dacă nu s-au ivit, până acum, scrieri grecești, care să explice țărilor europene religia (credința) curată a Bisericii Răsăritene, maica noastră străbună și moașa creștinilor... nu erau odinioară atâtea dispute despre religie și nici atâtea dese certuri, câte sunt în acest secol, în care foarte mulți iluștri savanță, neștiind în ce direcție să-și îndrepte mai bine puterile intelectuale, nu mai încetează cu disputele despre religie”⁷.

⁵ Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului...*, p. 158.

⁶ Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului...*, p. 60.

⁷ *Scrierea unui boier moldovean*, p. 514.

Spune autorul că „inovatorii privesc ca pe un îndreptar Biserica Răsăriteană, stabilindu-și prin ea raționamentele lor, care (raționamente) sunt departe de ea”⁸. În timpul disputei de la Leipzig (27 iunie - 16 iulie 1519) - prima mare confruntare între ideile Reformei și Teologia catolică medievală - între cardinalul Johann Eck din Ingolstaat și Martin Luther (1483-1546) acesta s-a prevalat de Biserica Ortodoxă, care a dat atât de mulți și eminente dascăli și scriitori bisericești și nu a recunoscut niciodată primul papal. Este aici și o aluzie la Patriarhii Constantinopolului din secolul al XVI-lea: Ioasaf II, Ieremia II, Meletie Pigas, Matei II și alții cărora li s-au adresat diferite facțiuni protestante (frați moravi, luterani: Philip Melancton, teologii din Tübingen etc), cu scrisori și mărturisiri de credință, cerându-le părerea⁹. „Din nefericire, protestantismul incipient s-a orientat în formularea doctrinei lui numai după catolicismul papal, aproape neștiind că există în Răsărit o Biserică Ortodoxă care păstrează învățătura de credință și Tradiția apostolică și patristică nealterată și care i-ar fi ferit de exagerările cunoscute”¹⁰.

Despre Reforma protestantă discursul este expus în termeni radicali: „aceste (erezii) când au ieșit din Biserica apuseană, au lovit cu picioarele în mama lor, întocmai ca niște mânji deabia născuți și din cauza înaltei lor științe în toate (așa credeau ei) au decretat că alte lucruri au fost rânduite de Biserica lui Hristos de care condeiul se rușinează (a le scrie), ca pe niște lucruri nelegiuite și nepermise... plaga cea nouă a fost mai rea decât cele de mai înainte”¹¹. Cu toate acestea autorul mărturisește: „am hotărât ca să expun mai degrabă articolele credinței noastre, decât să-i înțep pe adversari cu un condei mai ascuțit, de aceea mă voi resemna la o tăcere adâncă. Însă, pe aceia care se abat de la cele spuse mai sus, și se îndoiesc de toate până la ultimul punct, Biserica de Răsărit

⁸ *Scrierea unui boier moldovean*, p. 515. Nu întâlnim de asemenea nicăieri în opuscul termenii ca protestanți sau evanghelici, luterani, reformați sau calvini, toți aceștia sunt desemnați prin inovatori (novatores).

⁹ Pr. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu*, p. 522, nota 57.

¹⁰ Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. IV, Ed. Trinitas, Iași, 2005, p. 130.

¹¹ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 521.

îi socotește, îi condamnă și-i anatematizează ca pe niște străini de Biserica lui Hristos și fii ai întunericului și ca pe niște noi eretici”¹². Și îmbrățișând-o cu amândouă mâinile o opun Bisericii occidentale, întocmai precum armata opune dușmanului valul și șanțul. Dar cum așa ? Oare Biserica răsăriteană dă votul (girul) ei acestora ? Ferească Dumnezeu !¹³... Acești noi dialecticieni, excluși de la orice altă protecție, s-au refugiat la Biserica răsăriteană și fără rușine, decid ei că Biserica noastră patronează dogmele lor, dar azilul le este prăpastie. Patriarhul Constantinopolului, consultat de către ei, totdeauna a înfierat, cu aspră cenzură, dogmele lor. Aici, însă, ei fiind despărțiți mult de greci, n-au respectul să răspândească ceea ce Biserica greacă gândește și crede¹⁴. În primul rând, fapt nu numai grav de spus, dar și nelegiuit de auzit, este afirmația că creștinii greci nu înțeleg, în chip substanțial, trupul Domnului nostru Iisus Hristos în Sfintele Taine. În lături cu această blasfemie¹⁵.

Așa cum arată titlul opusculului, subiectul principal al acestuia este prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Domnului, care, subliniază autorul, ”după sfințire, este prezent în chip inseparabil, sub aspectele pâinii și ale vinului, cu adevărat real și substanțial în pâine (adică) trupul și în vin sângele. În ce mod însă, nu știm, fiindcă în privința lui Quomodo (a modalității) este taină (mister); într-un mod de neînțeles și invizibil, dar totuși adevărat”¹⁶. Dintre consecințele dogmatice ale prefacerii amintește închinarea cuvenită Sf. Euharistiei: ”trebuie adorat în chip latreutic, atât prin cult intern cât și prin cel extern, întrucât este crezut Trupul Domnului, care sfințește pe participanți, prin împărățirea cu el”¹⁷. Sf. Euharistie este Taină și jertfă, ”adevăratul și propriul sacrificiu al Noului Testament, prin care-L facem îndurător pe Dumnezeu și față de cei vii și față de cei morți”¹⁸.

¹² *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 526.

¹³ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 515.

¹⁴ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 522.

¹⁵ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 523.

¹⁶ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 523

¹⁷ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 523.

¹⁸ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 524. „Protestanții, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și

Milescu enumeră cele șapte Sfinte Taine din Biserica Ortodoxă: „Botezul, Euharistia, Preoția sau Hirotonia, Pocăința, Nunta, Maslul, Ungerea cu Sf. Mir”¹⁹, arătând că toate acestea în afară de Hirotonie și de Ungerea cu Sf. Mir se administrează de către preot²⁰ și arătând că „afară de acestea (Biserica de Răsărit) are mai multe rituri (ierurgii) sacre”²¹, insistând asupra sacramentalității Tainei Hirotoniei, a succesiunii apostolice și a importanței treptei episcopatului în Biserică. „Inovatorii mai susțin că Apostolii nu și-au pus mâinile peste episcopi și că Biserica poate fi administrată fără episcopi, nesocotind cu totul pe dumnezeiescul Pavel și atâtea hirotonii ale Apostolilor...ei neagă și Taina preoției, atunci când spun că poporul, fără hirotonia episcopului poate să sfințească pe cineva în preot...N-a fost așa ceva, nu este și nu va fi. Căci preoții sunt sfințiți de către episcopi, prin hirotonie, după cum Sf. Ioan Hrisostomul a scis pe larg în cartea sa Despre Preoție. Și primii episcopi au fost sfințiți, prin hirotonie de către Apostoli și succesorii lor au fost hirotoniți de către aceștia, până în vremea noastră”²².

Nicolae Milescu dovedește cunoașterea învățaturii Sfinților Părinți despre raportul dintre cele două moduri de păstrare și transmitere a conținutului Revelației, dar și a principiului formal

să ia temelia tuturor Tainelor al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a lui Hristos” (Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 72).

¹⁹ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 527. Sunt folosiți termenii romano-catolici: Extrema unctio și Confirmatio.

²⁰ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 527. Credem că și aici este vorba de o interpolație a editorilor enchiridionului, care au adăugat et Confirmationem. Practica Bisericii noastre de a săvârși ungerea cu Sf. Mir, odată cu Botezul de către preot, însă cu mir sfințit de episcopi, este foarte veche. Este exclus ca Milescu să nu fi știut așa ceva (Pr. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu*, p. 527, nota 76).

²¹ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 528. În primul manual românesc de Teologie dogmatică Sfintele Taine sunt numite *ierurgii*, dar fără a se produce confuzie, căci ierurgiile sunt desemnate cu termenul: *evhologhii* (Melchisedec Ștefănescu, *Teologia Dogmatică a Bisericii Catolice de Răsărit, extrasă din scrierile părinților și în învățătura Sfintei noastre Biserici*, publicată în limba română pentru școalele mai înalte clericale din principatul Moldovei, Roman, 1855, p. 293, 286).

²² *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 526-527.

al Reformei sola Scriptura, „Vasile cel Mare a stabilit că obiceiul vechi (tradiția) are putere lege și și de credință. De aceea sunt multe lucruri introduse în Biserica noastră, prin predania celor vechi care se păstrează cu sfințenie”²³. Încă odată se face apel la autoritatea patristică, „credința noastră a fost cultivată de mult de Părinții noștri, care nu numai că sunt mai învățați decât aceștia a căror știință este greșită (proastă) și se prezintă cu o știință deșartă, incuți fiind; dar sunt (Părinții) și superiori cu multe poște, din punct de vedere al strălucirii virtuților lor și au umplut tot pământul cu minunile lor”²⁴. Protestantismul, începând cu Luther rămâne străin duhului patristic, „pentru el au fost doar niște simpli oameni expuși greșelilor, iar nu Sfinții Părinți, în care a locuit Sfântul Duh, care i-a inspirat în tot ceea ce au făcut și au scris”²⁵.

Deoarece participă activ la planul dumnezeiesc de mântuire a omului, de restaurare a întregii creații, nu fără temei scripturistic (Lc. 1, 48), „Biserica de Răsărit invocă în rugăciunile sale, pe Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu, adoră imaginile sfinte ale lui Hristos și anume imaginea lui o adoră latreutic, iar Crucea lui prin relație cu Hristos și icoana Maicii Domnului și pururea Fecioarei Maria o adoră iperdulic, iar icoanele Sf. Îngeri și ale celorlalți sfinți le cinstește cu cultul duliei”²⁶. Cărturarul român făcând foarte corect aici distincția între cultul de adorare (adresat lui Dumnezeu) și cele de venerare (icoane, sfinți) și supravenerare (Maicii Domnului) și apărând valoarea spirituală a postului, practicat și recomandat de către Mântuitorul, „înțelepții acestui veac au oroare și de post, prin care noi dobândim toate bunurile (spirituale). Căci, ei spun că este străină Bisericii lui Hristos porunca postului, la acei care pot să postească. Noi însă zicem că este străin Bisericii lui Hristos (faptul) de a nu posti și de a mânca cu lăcomie în fiecare zi și a duce viață de Sardanapal. Apostolii, și toți bărbații sfinți, se știe,

²³ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 529.

²⁴ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 532-533.

²⁵ Pr. Daniel Benga, *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Ed. Sofia, București, 2003, p. 77.

²⁶ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 530.

că așteptau în rugăciune și post. Este plină de post Scriptura, și nu mi-ar ajunge timpul să-l justific”²⁷.

Alte teme tratate foarte pe scurt sunt: monahismul: „căci atunci ei strigau ceea ce acum țipă, că cinul monahal nu este (valorează) nimic și este contrar poruncii Apostolului și căsătoriei. Dar sunt departe de adevăr astfel de tălmăcitori de visuri. Căci cel dintâi Ioan Botezătorul (Înaintemergătorul) a sfințit viața monahală asemenea vieții îngerești, trăind foarte aspru în pustie, pe care l-au imitat preasfinți bărbați ca: marele Antonie învingătorul diavolilor, dumnezeiescul Vasile, ale cărui cărți ascetice mărturisesc cu cât zel a cultivat viața monahală”²⁸, rolul de mijlocitori al sfinților: „Noi invocăm (în rugăciuni) și pe sfinți și între aceștia mai ales pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, Fecioara Maria. Căci printr-însa avem mântuirea și nu puțină trecere are la Fiul Său, cum spun Sfinții. Cinstim încă și pe sfinți și-i chemăm în felurite primejdii și săvârșim pomenirea lor și prăznuim zilele lor în fiecare an, punând înaintea icoanele lor, a căror cinstire se referă la prototip”²⁹ și rugăciunile pentru cei adormiți: „Biserica

²⁷ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 528.

²⁸ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 528.

²⁹ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 530. Formularea este în perfect acord cu răspunsurile la întrebările 52 și 55, partea a III-a a Măririsirii lui Petru Movilă: „Chemăm pe sfinți ca să mijlocească pentru noi pe lângă Domnul Dumnezeu, nu ca pe niște dumnezei, ci ca pe prietenii Lui, pe Care-L slujesc și-L slăvesc și I se închină. Avem nevoie însă de ajutorul lor, nu pentru că ne-ar ajuta cu puterea lor, ci pentru că cer pentru noi, prin rugăciuni mijlocitoare, harul lui Dumnezeu” (Sfântul Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și aposolice a Bisericii Orientale*, trad. de Traian Diaconescu, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 237), respectiv: „Icoana este însă reprezentarea unui element adevărat care a avut existența în lume, precum imaginea Mântuitorului nostru și a Sfintei Feciore Maria și a tuturor sfinților...Noi însă când cultivăm icoanele și le slăvim, nu cinstim culorile sau lemnul, ci slăvim, prin cultul închinăciunii, pe acei sfinți a căror imagine le reprezintă, și cinstim, cu mintea, prezența acelor care vin în fața ochilor noștri” (p. 243-245). Autorul cunoaște scrierile Sf. Părinți privind Teologia icoanelor: „Icoana este o asemănare (ὁμοίωμα), un model (παράδειγμα), o întipăritură (ἐκτύπωμα) a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană (τὸ εἰκονιζόμενον). Icoana nu seamănă în totul cu originalul (τὸ πρωτότυπον), adică cu cel reprezentat, căci altceva este icoana, și altceva este originalul și în general, se observă o deosebire între ele, pentru că acesta nu este cealaltă și cealaltă nu este acesta. Aceste din urmă cuvinte

de Răsărit se roagă totdeauna lui Dumnezeu la sfintele slujbe, ca mijlocitoare pentru morți, și mai ales în zilele de sâmbătă din tot anul, aprinde lumânări și untdelemn (candle) la mormintele creștinilor, pentru care săvârșește milostenie și liturghii și face poemnirea lor la trei, nouă și patruzeci de zile și în fine la șase luni și la un an”³⁰. Insuccesul Protestantismului printre ortodocși se datorează, probabil, și dorinței propagatorilor acestuia de modificare a formelor exterioare ale cultului public: cultul Sf. Cruci, al sfinților, al icoanelor, al moaștelor, al morților de care credincioșii erau profund legați, deși cei mai mulți erau ignoranți cu privire la aspectele dogmatice. Teologii protestanți „când au intrat direct în contact cu Ortodoxia, au apreciat vechea ei tradiție liturgică și punctele comune...dar au cotate unele din aceste tradiții (cinstirea sfinților și a moaștelor, cultul icoanelor și altele) drept superstiții, scriind împotriva lor”³¹.

În final, după ce zugrăvește cu lux de amănunte ceremonia excomunicării ce avea loc³², în Duminica Ortodoxiei, la catedrala patriarhală din Constantinopol, autorul evidențiază rolul Bisericii de a păstra nealterat tezaurul. Capacitatea de cunoaștere, interpretare și păzire nealterată a adevărului dumnezeiesc o are numai Biserica, în totalitatea ei. Acestea sunt credințele Bisericii de Răsărit, și pe acestea le va ține, cu ajutorul lui Dumnezeu, fără nici o schimbare³³.

indică și deosebirea, dar și asemănarea dintre icoană și original” (Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul Sfințelor Icoane – Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 19).

³⁰ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 530-531. Cu siguranță, autorul cunoștea Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos care tratează: *despre sfintele icoane* (cap. XV), *despre invocarea sfinților* (cap. XVII), *despre post* (cap. XVIII), *despre monahi* (cap. XIX), *despre rugăciunea pentru cei adormiți* (cap. XX) (*Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit* la Diac. Ioan I. Ică, “*Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă” în *Mitropolia Ardealului*, nr. 3-4/1973, p. 457-466).

³¹ Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, p. 130.

³² Pr. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu*, p. 531, nota 100.

³³ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 531.

Lucrarea condamnă raționalismul protestant: „Acest rece Quomodo (cum și în ce fel) dacă-l vei căuta în tot misterul Întrupării Domnului, nu va mai rămâne nimic din credința noastră neatacat de dispute. De aceea să lepede (Inovatorii) chestiunile sofistice și complicate cu atâtea dificultăți”³⁴.

Desigur, scopul scrierii și intenția autorului nu au fost acelea de a face apologia Bisericii romano-catolice: „Poate vei spune (cititorule) că pana mea a fost, cu abilitate, prea înclinată să ia apărarea Bisericii Apusene. Dar nu-i nici un motiv pentru astfel de presupuneri”³⁵. Influențele romano-catolice asupra prefacerii sunt, însă, evidente: „Credem că, pâinea și vinul, prin cuvintele Domnului, se schimbă și se prefac substanțial și cu adevărat în trup și sânge, așa încât, după sfințire, nu mai rămâne substanța pâinii și a vinului, ci locul lor, prin voința și lucrarea dumnezeiască, îl ia trupul și sângele lui Hristos. Căci, deși această schimbare și prefacere launtrică, nu se percepe cu simțurile exterioare, se săvârșește totuși în chip miraculos, semnele sau accidentele rămânând”³⁶.

³⁴ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 533.

³⁵ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 531-532. Ca un iscusit diplomat, Nicolae Milescu, nu intră în polemică cu romano-catolicii în lucrarea aceasta, amintind doar de Filioque, ca deosebire doctrinară. „Avem noi alte diferende cu Biserica de Apus, de pildă purcederea Sf. Duh.” (p. 532).

³⁶ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 523-524. Înclinăm să credem, că aici este vorba de o interoplație, făcută de editorii janseniști de la Port-Royal, care au introdus în text cuvintele: per verba Dei. Milescu atât de stăpân pe doctrina ortodoxă nu putea să facă o astfel de afirmație. Biserica Ortodoxă n-a crezut niciodată în așa ceva. ...este imposibil de admis că Milescu n-a știut că Chiril Lucaris a fost condamnat, printre altele, și pentru faptul că nu acorda epiclezei importanța tradițională, ci cuvintelor Domnului. Hotărârile Sinodului de la Iași, din patria sa, din Mărturisirea lui Petru Movilă, nu se poate să fi scăpat Spătarului, sub acest raport...Dacă totuși s-ar dovedi în pofida argumentelor de mai sus, că nu poate fi vorba de un adaos, atunci înseamnă că Milescu a fost influențat de Mărturisirea ortodoxă a lui Mitrofan Kritopulos (1625) scrisă în latinește, care cuprindea prefacerea euharistică prin: „Luați, mâncați... (Pr. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu*, p. 523-524, nota 62). „E cu totul neîntemeiată afirmația...Adevărul e că Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă în forma sa inițială avea această expresie” (Diac. Ioan I. Ică, *„Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos...”, p. 295, nota 320). Sinodul de la Iași, 1642, elimină din textul Mărturisirii cercetată și de Sinodul de la Kiev*

Asemeni Bisericii Ortodoxe, Biserica Romano-Catolică recunoaște Sf. Euharistii atât caracterul de Taină, adică prezența reală a Mântuitorului în materia euharistică după prefacere, cât și caracterul de jertfă reală, nesângeroasă. În acest context constată Milescu: „Aceia care s-au abătut de la ambele Biserici: Răsăriteană și Apuseană”³⁷.

Există însă deosebiri între învățătura și practica celor două Biserici cu privire la Modul și timpul prefacerii cinstitelor daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului: „Prin cuvintele consacrării adevărata substanță a pâinii și a vinului este schimbată în adevăratul Trup și Sânge a lui Cristos, rămânând numai specia pâinii și a vinului”³⁸. Această transformare prin rostirea cuvintelor a fost dogmatizată ca formă esențială a Tainei Euharistiei prin decretul pentru armeni al Sinodului unionist de la Ferrara-Florenza (1438-1439). După Marea Schismă din 1054, Sinodul florentin, numit de Milescu al VIII-lea sinod ecumenic, a fost primul și ultimul prilej pe care l-au avut cele două Biserici - răsăriteană și apuseană - de a discuta direct și oficial problema epiclezei. Prefacerea se face prin binecuvântare și rugăciune, cuvintelor Mântuitorului: Acesta este trupul Meu...nu le revin nici o putere

în 1640 - dar nefiind de acord toți participanții și făcându-se apel la Patriarhul ecumenic - prefacerea Darurilor prin rostirea cuvintelor: „Luați, mâncați...”. Răspunsul la întrebarea 107 este redat astfel: „că însăși ființa pâinii și ființa vinului se prefac în adevăratul trup și sânge ale lui Hristos, prin lucrarea Sfântului Duh, a cărui chemare, în acest timp, face să se împlinească această Taină, rugându-se și zicând: Coboară Duhul Tău Sfânt în noi și în aceste daruri puse în față...Căci îndată, la aceste cuvinte se face preschimbarea și pâinea se prefac în adevăratul trup al lui Hristos și vinul în adevăratul sânge al lui Hristos; păstrându-se numai chipul vizibil” (Sfântul Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, p. 139). Kritopulos susține prefacerea reală a elementelor, dar nu vorbește nici despre momentul, nici despre modul prefacerii: „modul acestei prefaceri este necunoscut nouă și inexplicabil. Că înțelegerea clară a unora ca acestea este rezervată celor aleși, în împărăția cerurilor, ca prin credința simplă și neiscoditoare, să dobândească un har mai mare de la Dumnezeu. Iar celor care vor să cerceteze rațiunea despre toate, li se ia rațiunea, și în același timp și știința” (*Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit* la Diac. Ioan I. Ică, *“Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos...”,* p. 450).

³⁷ Scrierea unui boier moldovean ..., p. 532.

³⁸ Hugo de Saint-Victor, *De sacramentis*, II,8 c 9 PL CLXXVI, col. 468 B.

opertativă, sfințitoare, ci numai un rol vestitor, informativ, didactic³⁹, de prezentare spre cuminecare. În urma reformelor liturgice din vremea papei Grigorie cel Mare (590-604) și a celor ulterioare, epicleza (epiklhsiÂ) a disp/rut din canonul euharistic roman sau, mai corect spus, a fost dispersat/ în canon, unii teologi _i liturghi_ti romano-catolici recunosc c/ nici Liturghia lor nu este lipsit/ de o rug/ciune echivalent/ epiclezei ortodoxe, numai c/ ea nu poate fi recunoscut/ ast/zi u_or, din pricina multor modific/ri suferite de canonul missei romane în cursul timpului. Formula „ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii Domini nostri Iesu Christi” („Te rugăm, Dumnezeuule, să binevoiești a face această jertfă în toate binecuvântată, ție sfințită, bineprimită și plăcută ție, ca ea să devină pentru noi trupul și sângele preaiubitului tău Fiu, Domnul nostru Isus Cristos”⁴⁰) precede cu puțin cuvintele instituirii.

Spre deosebire de romano-catolicism care afirmă că transsubstanțierea se realizează în momentul rostirii cuvintelor de instituire a Sf. Euharistii: „Luați, mâncați...”, Ortodoxia păstrează această veche practică. Mântuitorul a instituit Sf. Euharistie la Cina cea de Taină, iar apoi S-a jertfit pe Cruce, a înviat, S-a înălțat și a trimis pe Duhul Sfânt care asigură prezența Sa euharistică. Astfel în Anafora liturgică - în care anamneza este una dintre cele cinci componente, alături de: rugăciunea teologică, rugăciunea hristologică, epicleză și diptice - se spune: „în noaptea în care a fost vândut - sau mai degrabă când El Însuși S-a dat pe Sine pentru viața lumii, luând pâine cu sfintele și preacuratele și fărăm prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând a dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli zicând: Luați, mâncați... Aducându-ne aminte așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi...aducem Ție această slujire cuvântătoare și fără de sânge și Te chemăm, și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite pe Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte Și fă adică pâinea aceasta, Cinstitul

³⁹ Pr. Spiridon Căndea, *Modul și timpul prefacerii cinstitelor daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului*, în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 1-2/1956, p. 105.

⁴⁰ *Liturghierul roman*, ed. tipică a III-a, Ed. Sapienia, București, 2009, p. 609.

Trup al Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstitul Sânge al Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt”⁴¹.

Nicolae Milescu, ca și Dositei al Ierusalimului, folosește termenul latin *transsubstantiatio* (transființare), străin de Tradiția patristică, în grecește *metousiwsis*, prefacere, prin care accentuează realitatea prefacerii, nu modul acesteia, stăruind că „prin cuvântul *metousiwsis*, transființare nu credem că se explică modul prin care se preface pâinea și vinul în corpul și sângele Domnului - căci aceasta nimenea nu poate să priceapă deplin, afară de Dumnezeu însuși”⁴². Termenul creat de scolastica medievală pe baza filosofiei lui Aristotel a fost introdus pentru prima dată în Teologia ortodoxă de Patriarhul ecumenic Ghenadie al II-lea Scholarios și a dat naștere ulterior la discuții aprinse, determinând opoziția îndârjită a doi profesori ai Școlii patriarhale din Constantinopol: Teofil Coridaleu și Ioan Cariofil. „Prin termenul *metusiosis*, Dosofteiu exprimă mai hotărât ceea ce explicau vag și termenii anteriori: prefacerea desăvârșită și reală a elementelor euharistice în chip nepriceput, fără distingere între substanță și accidente. Tocmai acesta este misterul. Prin termenul acesta voia să evite puțința unei interpretări spirituale a termenilor vechi: *metabolh*, *metapoihsis*, *metarruqmhsis*, puțință pe care ei o cuprind în sine”⁴³.

În Evul Mediu târziu se remarcă o preocupare accentuată față de aspectele teologice privitoare la Sfânta Euharistie și o tendință de raționalizare a misterului euharistic⁴⁴. Începând cu Sinodul IV Lateran 1215, canonul 55 se va introduce, oficial, în Apus termenul *transsubstantiatio*, în sens aristotelic, „în timp ce accidentii (pâinea și vinul) rămân neschimbați, substanța acestora se schimbă în

⁴¹ *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 174-177. „Cuvintele de instituire fără epicleză, nu pot fi acceptate, nici epicleza fără cuvintele de instituire” (G. S. Bebis, „*The Lima Statement on Eucharist*” în rev. St. Vladimir’s Theological Quarterly XXVII, nr. 4/1983, p. 270).

⁴² *Mărturisirea lui Dositei*, în rev. Candela LIII-LIV, 1942/1943, trad. de Vasile Loichiță, p. 198.

⁴³ D. Stăniloae, *Viața și activitatea patriarhului Dosofteiu al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, Cernăuți, 1929, p. 14-15.

⁴⁴ Pr. Viorel Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică: prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007, p. 74.

Trupul și Sângele lui Hristos”⁴⁵. Termenul a apărut în secolul al XI-lea, folosit pentru întâia oară de Petru de Poitiers⁴⁶, în disputele provocate de erezia lui Berengar de Tour (+ 1088) care susținea că în Euharistie avem numai o prezență dinamică a Domnului, nu una reală prin prefacerea elementelor.

Autorul îl critică virulent pe fostul patriarh ecumenic Chiril Lukaris (1627-1637), ca unul care a participat în 1642 la sinodul de la Constantinopol care l-a condamnat pe acesta: „Chiril, de națiune Cretan, după ce și-a făcut cu sânguință studiile în Britania - în realitate în Italia, la Veneția și Padova, dar a întreținut relații cu anglicanii -, n-a băut otrava acelei țări (numai) cu vârful buzelor și întorcându-se la ai săi, pentru faima obștească a învățăturii sale, a fost primit în cler, nu mult timp după aceea, a fost ales și mitropolit; și ca să spun anume a fost înălțat pe însuși scaunul patriarhal al renumitei (biserici) a Constantinopolului și promovat la conducerea întregii Biserici Răsăritene, în fruntea căreia n-a stat mult. În curând a început să picure în urechile tinerilor săi discipoli otrava britanică, și nu patina teamă a strâns în Biserică. Dar, nu mult după aceea, un bărbat învățat și evlavios, Gavriil Vlasios, fostul meu profesor, în cetatea împărătească, l-a învinuit de pe catedră de păreri străine de Biserica lui Hristos, că urzește noi dogme cu privire la prefacerea trupului Domnului și alte foarte multe învățături otrăvitoare pline de erezii și străine. Ce să spun mai multe? Chiril nu numai că a fost dat jos, de pe tronul pe care se urcase, dar a și fost lipsit de viață și a fost condamnat, ca eretic, de către Biserică”⁴⁷.

⁴⁵ Pr. Viorel Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică ...*, p. 55.

⁴⁶ Petru de Poitiers, *Sententiae*, V, 12 PL CCXI, col 1247B.

⁴⁷ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 521. În secolul al XVII-lea în Biserica Ortodoxă au fost șapte sinoade generate de apariția Mărturisirii calvinizante la Geneva, în 1629: Constantinopol 1638, Kiev 1640, Constantinopol 1642, Iași 1642, Constantinopol 1643, Ierusalim 1672, Constantinopol 1691. Sinodul panortodox de la Iași nu îl condamnă pe Chiril Lukaris (+1638), ci validează, în locul mărturisirii puse pe seama sa, pe cea a lui Petru Movilă, îndreptată. Participanții la Sinodul de la Ierusalim, 1672, au hotărât în unanimitate că Mărturisirea calvinizantă, apărută la Geneva în 1629 este în contradicție cu întreaga activitate și operă pur ortodoxă a Patriarhului Chiril Lukaris, iar el nu a mărturisit niciodată că este autorul ei, nici nu s-a găsit în arhivele Patriarhiei

Enchiridion-ul este o operă originală, care are ca model celebrul *Enchiridion christiani* a lui Erasmus de Rotterdam (+1536), care dovedește temeinice cunoștințe teologice ale autorului, "nu este un tratat sec de teologie, ci este o expunere cu caracter dogmatic și apologetic, plină de vioiciune și de imagini"⁴⁸ precum și „stăpânirea artei retorice clasice la nivelul marilor umaniști ai veacului său.”⁴⁹ Este o „latină umanistă, elegantă și armonioasă, apropiată de modelul clasic, dar cu înrâuriri grecești la nivel lexical și mai ales la nivel mental”⁵⁰.

Mărturisirea lui Milescu apare în *La perpétuité de la foi de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669. A doua ediție a fost publicată între 1702-1704, *Stella* în vol. IV. A treia ediție între 1711-1713, în 6 vol., altă ediție între 1781-1782. De asemenea apare în colecția. Migne, Paris, 1841.

În limba română lucrarea este tradusă pentru prima oară cu titlul: *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau straua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse* în Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: "Stella Orientalis Occidentali splendens"* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 512-533. Menționăm și ediția critică: Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, Ed. Institutul European, Iași, 1997, ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducere a textului latin, note și comentarii Traian S. Diaconescu, p. 32-57. În ambele locuri este redat în paralel textul în limbile latină și română.

manuscrisul lucrării, în consecință, ca și Sinodul de la Iași, osândesc numai învățătura, adăugând: „Dacă, împotriva oricărei probabilități, Chiril este totuși autorul numitei Mărturisiri să fie anatema!” (N. Chițescu, Pr. I. Petreută, Pr. Isidor Todoran, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 167).

⁴⁸ Pr. Dumitru Cristescu, *Opera teologică și apologetică a spătarului Nicolae Milescu* în rev. Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 506.

⁴⁹ Nicolae Spătarul Milescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului...*, p. 7.

⁵⁰ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 9-10.

Textele scripturistice sunt citate din memorie, fără indicarea locului, o face o singură dată (Tit 3,10-11). De asemenea utilizează și texte patristice și din rânduielile serviciilor divine, desigur autorul nu avea cu sine cărțile necesare din care să citeze exact. „Credința ortodoxă, pe care Milescu Spătarul o înfățișează lectorilor săi în Apus, este întemeiată pe o bună cunoaștere a realităților din Biserica română, și din cea de la Constantinopol, unde el a stătut mai mulți ani. Ea are la bază de asemenea, o certă familiarizare cu Sfânta Scriptură și cu Sfinții Părinți, cu istoria bisericească și cu slujbele ortodoxe de toate felurile, din care dă atâtea citate...El manifestă în scrisul său o credință vie, legată de o adevărată trăire religioasă, o credință dinamică și conștientă și un profund atașament față de Biserica din care face parte.”⁵¹ Astfel, citează din Sf. Atanasie cel Mare, Epifanie al Salaminei, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, din prevederile unor canoane și reproduce fragmente din *Heruvicul de la Liturghia darurilor mai înainte sfințite: Iată jertfa tainică săvârșită*⁵², rugăciunile dinaintea Împărtășirii: *Cred Doamne și mărturisesc... și ...Trupul lui Dumnezeu mă îndumnezeiește și mă hrănește; îndumnezeiește mintea mea și sufletul mi-l hrănește minunat*⁵³, precum și din rugăciunea de la sfârșitul Acatistului Bunevestiri: *Că mult folosește rugăciunea Maicii pentru înduplecarea Stăpânului*⁵⁴.

⁵¹ Pr. Al. I. Ciurea, *Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu*, p. 537-538. Nicolae Milescu a tradus în românește între 1655-1660 lucrarea *Mântuirea păcătoșilor* a teologului grec Agapie Landos, iar în 1661, fiind în Moldova, *Cartea cu multe întrebări foarte de folos pentru multe treburi ale credinței noastre*, după Sf. Atanasie cel Mare al Alexandriei, prima lucrare patristică cunoscută la noi ce a fost tradusă direct din originalul grecesc (Pr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, ed. a III-a, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014, p. 399).

⁵² *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 524.

⁵³ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 525.

⁵⁴ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 528. Este semnificativ de amintit aici relația lui Milescu cu teologul anglican Thomas Smith (1638-1710) profesor la Colegiul Magdalenian din Oxford care s-a preocupat de organizarea și cultul Bisericii Răsăritene, căreia i-a consacrat chiar o lucrare specială: *De Graecae Ecclesiae hodierno statu Epistola*, Oxford, 1676. Acestuia, care era capelanul Ambasadei britanice din Constantinopol, Milescu i-a oferit, în 1669, într-un mic codice de cinci file, care se păstrează la Biblioteca Bodleiană, modele de texte bisericești în limba română, slavonă și greacă, necesare studiilor comparate pe care le făcea. Acesta conține Rugăciunea domnească în limba greacă și ro-

Singura operă tipărită în timpul vieții sale, Mărturisirea lui Nicolae Milescu a fost a doua operă românească publicată în Europa occidentală după Mărturisirea lui Petru Movilă (1642). Pentru Milescu, care a urmat studii la "Marea școală" a Patriarhiei ecumenice din Constantinopol, acesta este certificatul lui de adevărat și versat teolog ortodox al vremii în care a trăit⁵⁵, putând fi socotită fără rezerve între Mărturisirile de credință ortodoxe ale secolului al XVII-lea și considerată călăuză a Teologiei Dogmatice și Simbolice. Scrierea dovedește că autorul ei este un destoinic teolog laic, un credincios activ, un mărturisitor ce dă mărturie pentru adevăr (În 18,37), care expune într-o manieră sintetică învățătura de credință ortodoxă.

mână cu caractere chirilice, Crezul, Tatăl nostru în limba slavă veche, Doamne miluiește..., Preasfântă Născătoare..., Sfinte Dumnezeule..., Preasfântă Treime, Cine este Dumnezeu mare... (Paul Cernoveanu și Olga Cicanci, *Știri noi despre spătarul Nicolae Milescu și relațiile lui cu teologul anglican Thomas Smith* în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 3-4/1971, p. 331, 334).

⁵⁵ *Scrierea unui boier moldovean ...*, p. 511-512. Marea școală a Patriarhiei din Fanar era „socotită atunci un fel de Universitate, în care, pe lângă cultura teologică, de formă bizantino-ortodoxă, străbătuse și un puternic curent de cultură occidentală, adus de către vestiții profesori greci, care urmaseră la Universitățile din Italia, în special la cea din Padova” (Pr. Dumitru Cristescu, *Opera teologică și apologetică...*, p. 495).

Pentru o hermeneutică misionară a Sfintei Scripturi

Dr. COSMIN LAURAN

1. Studiile biblice și misiunea

SE VORBEȘTE TOT MAI MULT în ultimele decenii despre importanța misiunii pentru o înțelegere adecvată și o interpretare corectă a Sfintei Scripturi. Cu toate acestea, se pot constata încă dacă nu opoziții deschise, cel puțin anumite reticente ori evitări ale subiectului venind tocmai din spațiul în care acesta ar trebui dezvoltat: cel al studiilor biblice. Cauzele acestor reacții de neîncredere sunt și ele multiple.¹ Prima problemă pare a fi însăși definiția „misiunii”, care a fost înțeleasă timp de secole ca un efort deliberat al Bisericii de a răspândi credința creștină printre necredincioși. Ea s-ar rezuma astfel la actul evanghelizării și în mod special la misiunile transculturale. Din această perspectivă, misiunea poate fi o sarcină importantă a Bisericii, dar cu greu ar putea fi considerată ca bază pentru o hermeneutică biblică, mai ales dacă vorbim despre Vechiul Testament. Schimbări majore în reflecția teologică asupra misiunii au avut loc pe la mijlocul secolului al XX-lea, culminând cu discuțiile în jurul conceptului „*missio Dei*”².

¹ Preluăm aici argumentația lui Michael W. Goheen din studiul „A History and Introduction to Missional Reading of the Bible”, publicat în volumul colectiv *Reading the Bible Missionally*, Michael W. Goheen (ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2016, pp. 3-27. Textul are în vedere situația Bisericii occidentale, dar se poate aplica, cel puțin în parte, și la contextul răsăritean.

² Propus de misiologul german Karl Hartenstein (1894-1952) în anul 1934.

A doua problemă, care derivă din prima, este legată de disciplina „misiologiei”, care nu este încă luată în serios în spațiul academic, considerată ca fiind limitată la problemele practice ale Bisericii. Ca o consecință a dihotomiei iluministe teorie-practică, misiologia este văzută ca o disciplină care nu se apropie de rigorile complexe ale disciplinelor teologice teoretice.

La această „caricatură” au contribuit însă misiologii înșiși, și aceasta este cea de-a treia problemă. Pe de o parte, aceștia se complac adesea în poziția „secundară” a teologiei practice, fără a se angaja mai profund în curriculumul teologic. Chiar și atunci când o fac, de pildă atunci când caută în Sfânta Scriptură fundamente biblice și teologice pentru misiune, metoda lor e considerată adesea ca una naivă. Cum se întâmplă acest lucru? În primul rând, ca urmare a aceluiași spirit iluminist, bibliștii s-au obișnuit să opereze o separație între obiect și subiect, preferând o abordare „neimplicată”. În cazul Scripturii, textul sfânt devine astfel un obiect examinat și disecat, iar nu unul pe care să-l ascuți și să-l urmezi. În această perspectivă nu există conexiuni directe între text și prezent. Misiologii reacționează împotriva acestei distanțe impuse, dar căutând relevanța contemporană a textului biblic eșuează de regulă să respecte distanța culturală, ducând propriile lor preocupări misionare în textul biblic. Nerespectând rigorile metodologice ale bibliștilor, ei devin vulnerabili la o aplicare simplistă a textului la situația misionară contemporană.

În al doilea rând, bibliștii pun mare accent pe diversitatea literară, teologică și semantică a Scripturii, dând naștere la tot mai multe arii de competență în cadrul studiului biblic. Frustrați de aceste fragmentări și specializări, misiologii tind să reducă fundamentele biblice ale misiunii la o singură idee, un singur cuvânt sau un singur text, ca lentile hermeneutice prin care privesc Sfânta Scriptură.

O ultimă problemă în această ecuație se referă la conștiința misionară, tot mai estompată în epoca post-iluministă. Ca o consecință, tot felul de asumptii ne-misionare au început să influențeze studiul biblic, întrucât nu există desigur neutralitate metodologică. Până la urmă, dacă nu mai sunt azi la modă apologetica, misiunea sau propaganda religioasă, bibliștii sunt tentați să le neglijeze.

2. Câteva semne încurajatoare

Cu toate aceste probleme, secolul al XX-lea este martorul unor semne încurajatoare. El aduce întâi de toate o nouă înțelegere a misiunii. Până pe la jumătatea secolului existau câteva prejudecăți larg răspândite care conturau perspectiva Bisericii asupra misiunii: (1) misiunea este o sarcină a organizațiilor paraeclesiale, în timp ce Bisericii îi revine doar un rol pastoral; (2) lumea este împărțită în două: partea de lume creștină, de unde pornește misiunea și cea necreștină, câmpul misiunii; (3) misiunea are loc doar în această a doua parte a lumii; (4) nu este nevoie de misiune în lumea creștină, de vreme ce ea este deja încreștinată: nu este necesară decât evanghelizarea individuală a necreștinilor, fiind puțin discutată orice provocare profetică la adresa culturii noastre creștine. Aceste prejudecăți au început să cadă o dată cu descoperirea unei noi perspective asupra misiunii. Un moment important în acest proces a fost Conferința de la Willingen, Germania, din anul 1952, unde accentul principal este pus pe misiunea lui Dumnezeu Însuși, prin trimiterea Fiului Său în lume și apoi prin trimiterea Duhului Sfânt la Cincizecime. Implicațiile acestei misiologii trinitare pentru misiunea omului vor viza în primul rând conștientizarea faptului că misiunea înseamnă mai mult decât o activitate, ea fiind în mod esențial o *identitate*. Putem vorbi în acest sens despre rolul jucat de poporul lui Dumnezeu (Israel, Biserica) în misiunea lui Dumnezeu de răscumpărare și reînnoire a lumii, așa cum este descris în relatarea scripturistică.

Pe de altă parte, s-a observat în ultimele decenii o schimbare chiar în cadrul disciplinei studiilor biblice, cu două accente: un interes crescut pentru o interpretare teologică a Scripturii și recunoașterea realității că toate lecturile unui text sunt „localizate”. Nu există, cu alte cuvinte, o poziție neutră față de text, care este întotdeauna influențat de context, de situarea istorică ori culturală. Mai mult decât atât, optimistă este și apariția unor abordări hermeneutice care iau în serios teme „longitudinale” ale Scripturii și mesajul întregului canon scripturistic.

În fine, un important semn de speranță este creșterea contribuției bibliștilor la conversație de-a lungul ultimului secol. Dacă în

secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea tema „Scriptură și misiune” era tratată exclusiv de misiologi și misionari, lucrurile încep curând să se schimbe. Apar în acest sens mai multe volume importante pe această temă, scrise de teologi cu dublă specializare – biblică și misiologică – sau de teologi bibliști, precum cele redactate de Johannes Blauw, Donald Senior, Carroll Stuhlmueller, David Bosch, Christopher Wright, Michael W. Goheen sau Craig G. Bartholomew³. În ultimul deceniu, bibliști și misiologi din toată

³Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, McGraw-Hill, New York, 1961.

Donald Senior (n. 1940), teolog romano-catolic, rector al Universității din Louvain, Belgia, unde predă Noul Testament. De asemenea, membru al Comisiei Biblice Pontificale între 2001-2010.

Carroll Stuhlmueller (1923-1994), teolog romano-catolic american, profesor de Vechiul și Noul Testament la Chicago. Colaborarea celor doi teologi catolici s-a concretizat în volumul: Donald Senior and Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis, Maryknoll, New York, 1983.

David J. Bosch (1929-1992), teolog reformat sud-african, doctor în Noul Testament al Universității din Basel, sub îndrumarea lui Oscar Cullmann. Profesor de Misiologie la Universitatea Africii de Sud (cea mai mare de pe continentul african), a refuzat catedra de Misiune și ecumenism de la „Princeton Theological Seminary”, preferând să rămână în țara natală pentru a lupta împotriva apartheid-ului sud-african. Cele mai importante lucrări despre relația dintre Scriptură și misiune: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis, Maryknoll, New York, 1991; „The Why and How of a True Biblical Foundation for Mission,” în *Zending op Weg Naar de Toekomst*, J. Verkuyl (eds.), Kok, Kampen, 1978; „Mission in Biblical Perspective,” *International Review of Mission* (1985): pp. 531–38; „Toward a Hermeneutic for ‘Biblical Studies and Mission,’” *Mission Studies* 3.2 (1986): pp. 65–79; „Reflections on Biblical Models of Mission,” în *Toward the Twenty-First Century in Christian Mission*, James M. Phillips and Robert T. Coote (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1993, pp. 175–92.

Christopher J. H. Wright (n. 1947), teolog anglican, profesor de Vechiul Testament în India și Marea Britanie. Director al școlii misionare „All Nations Christian College” (1993-2001), în prezent director internațional la „Langham Partnership International”. O carte fundamentală pentru interpretarea misionară a Sfintei Scripturi este *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative*, InterVarsity, Downers Grove, Illinois, 2006. Alte lucrări pe această temă: „Mission as a Matrix for Hermeneutics and Biblical Theology,” în *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, Craig Bartholomew, Mary Healy, Karl Möller, and Robin Parry (eds.), Scripture and Hermeneutics Series 5, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2004, pp. 102–43; „Truth with a Missi-

lumea se întâlnesc anual în cadrul SBL (*Society of Biblical Literature*) pentru a dezbate tema hermeneuticii misionare a Sfintei Scripturi. Bibliști precum N.T. Wright⁴, Richard Bauckham⁵ sau Joel Green⁶

on: Reading All Scripture Missiologically,” *Southern Baptist Journal of Theology* 15.2 (2011), pp. 4–15; “Mission and Old Testament Interpretation,” în *Hearing the Old Testament: Listening for God’s Address*, Craig G. Bartholomew and David J. H. Beldman (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2012, pp. 180–203.

Michael W. Goheen (n. 1955), teolog canadian reformat, unul dintre cei mai activi misiologi în cercetarea noii hermeneutici misionare, director teologic la Missional Training Center din Phoenix (AZ), A scris pe această temă: *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011; *Reading the Bible Missionally* (ed.), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2016; „The Urgency of Reading the Bible as One Story”, în: *Theology Today* 64, 2008, pp. 469–483; „Continuing Steps Toward a Missional Hermeneutic”, în: *Fideles* 3, 2008, pp. 49–99.

Craig G. Bartholomew (n. 1961), teolog anglican sud-african, în prezent director al Institutului de Etică Creștină „Kirby Laing” din cadrul Universității din Cambridge (UK). Pe lângă volumele colective editate sau coordonate, care ating cel puțin parțial tema hermeneuticii misionare, a scris împreună cu Michael Goheen un volum tradus deja în nouă limbi și devenit un *best-seller* în SUA, care nu vorbește explicit despre o hermeneutică misionară a Scripturii, dar o încorporează în text. Cartea a fost tradusă recent în limba română, cu titlul: *Adevărata poveste a lumii. Locul nostru în narațiunea biblică*, traducere, studiu introductiv și note de Cosmin Luran, ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2017.

⁴N. T. Wright (sau Tom Wright, n. 1948), teolog anglican, episcop de Durham între 2003–2010, profesor de Noul Testament la „St. Mary’s College”, Universitatea St Andrews, Scoția. Propune o lectură misionară a Sfintei Scripturi începând cu volumul *The New Testament and the People of God*, Fortress, Minneapolis, 1992.

⁵Richard Bauckham (n. 1946), teolog anglican, specialist în Noul Testament, predă în prezent la colegiul teologic „Ridley Hall” din Cambridge. Relevant pentru tema de față, a scris: *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*, Baker, Grand Rapids, Michigan, 2003; “Mission as Hermeneutic for Scriptural Interpretation”, în *Reading the Bible Missionally*, Michael Goheen (ed.), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2016, pp. 28–44; “Reading Scripture as a Coherent Story”, în *The Art of Reading Scripture*, Ellen F. David and Richard B. Hays (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003, pp. 40–47.

⁶Joel Green (n. 1956), teolog american, decan și profesor de Noul Testament la „Fuller Theological Seminary”, Pasadena, California. Este editor general al seriei de comentarii noutestamentare *New International Commentary on the New Testament*, fost rector al societății biblice SBL, pomenită mai sus. Autor prolific, a scris pe tema hermeneuticii misionare: “Scripture in the Church: Reconstructing the Authority of Scripture for Christian Formation and Mission”, în *The Wesleyan Tradition: A Paradigm for Renewal*, Paul Wesley Chilcote (ed.), Abingdon,

pledează în ultimii ani pentru o lectură misionară a Scripturii. Un lucru interesant și de mare importanță este faptul că opțiunea pentru o hermeneutică misionară a Scripturii nu este justificată de regulă prin experiența misionară personală într-o țară îndepărtată, ci tocmai prin studiul Scripturii înseși, așa cum arată o corespondență via email dintre N.T. Wright și Michael W. Goheen. Teologul englez scrie: „Atunci când îmi proiectam cărțile credeam la început că scriu o ‘Teologie a Noului Testament’, dar am realizat treptat că este vorba despre o ‘Misiologie a Noului Testament’”.⁷ Cu alte cuvinte, punctul de pornire pentru o hermeneutică misionară nu este misiunea practică, ci studiul Scripturii! Sfânta Scriptură este cea care, citită și studiată atent, oferă legitimitatea și, am putea spune, chiar necesitatea unei asemenea opțiuni.

3. *Ce este hermeneutica misionară?*

Dar ce este și ce implică în fapt o hermeneutică misionară a Sfinței Scripturi? Trei precizări succinte sunt necesare în acest punct al discuției. În primul rând, trebuie să fim conștienți de centralitatea misiunii în povestea biblică. Ce înțelegem prin „poveste” biblică vom vedea în curând. Accentuăm deocamdată faptul că o hermeneutică misionară a Scripturii are ca punct de plecare misiunea lui Dumnezeu Însuși, care începe imediat după căderea omului în păcat. Cum altfel am putea interpreta sfâșietorul strigăt al lui Dumnezeu din Geneză, care pare să zdruncine temeliile creației: „Adame, unde ești?” (Gen 3,9), decât ca pe un început al căutării omului căzut de către Dumnezeu, în urma eșecului relațional al libertății. Întreg Vechiul Testament dă mărturie despre această căutare și această misiune. Dumnezeu alege mai întâi un popor – *particular* – în vederea unui scop *universal* – mântuirea tuturor

Nashville, 2002, pp. 38–51; “Recovering Mission-Church: Reframing Ecclesiology in Luke-Acts,” în *We Confess* 9.5 (2003): pp. 3–5; “Neglecting Widows and Serving the Word? Acts 6:1–7 as a Test Case for a Missional Hermeneutic,” în *Jesus Christ, Lord and Savior: Essays in Honor of I. Howard Marshall*, Jon Laansma, Grant Osborne, and Ray Van Neste (eds.), Paternoster/Eugene, OR: Wipf & Stock, Carlisle, 2011, pp. 151–60.

⁷Michael W. Goheen, „A History...”, p. 15.

popoarelor. Două texte vechitestate sunt esențiale în acest sens, ele jalonând istoria misiunii lui Dumnezeu: Geneză 12,1-3 și Exod 19,3-6. Cel dintâi este o „schiță teologică a istoriei răscumpărării lumii”⁸, arătând cum Dumnezeu îl alege pe Avraam ca strămoș al poporului prin care va veni izbăvirea întregii lumi. Cel de-al doilea ne prezintă identitatea și rolul acestui nou popor – Israel – în misiunea lui Dumnezeu în lume.

De aici decurge și cea de-a doua precizare care trebuie făcută pentru o bună înțelegere a hermeneuticii misionare a Scripturii. Misiunea nu mai poate fi privită doar ca o acțiune individuală de a duce credința noastră și altora, care nu au cunoscut-o până acum, ci înainte de toate ca o *vocație* de a juca un rol în lucrarea lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Misiunea noastră nu este altceva decât o misiune prin participare. Este și motivul pentru care ea este o datorie: dacă misiunea lui Dumnezeu este încă în desfășurare, suntem și noi datori să facem parte din ea, la fiecare nivel al vieților noastre.

În fine, o lectură misionară a Scripturii are desigur și o coordonată practică: ea facilitează formarea Bisericii pentru practica ei misionară. Trebuie să înțelegem în acest sens tripla relație dintre Scriptură și misiune. Sfânta Scriptură este în același timp o *mărturie*, un *instrument* și un *produs* al misiunii. Ea dă mărturie despre misiunea lui Dumnezeu în căutarea omului pierdut, dar și despre misiunea Bisericii ca participare la acea misiune divină, fiind totuși și o consecință a misiunii, așa cum putem vedea de pildă la Sfântul Apostol Pavel. Dar ea este și un instrument al misiunii, oferindu-ne chiar și azi, la mii de ani după ce a fost scrisă, modele de practică misionară și mai ales un ethos misionar care să ne îndrume în misiunea noastră. Scriptura este actuală în fiecare generație nu neapărat în sensul că oferă soluții concrete la toate situațiile concrete de viață, ci în primul rând prin faptul că ne pune la dispoziție, după o lectură atentă și onestă, o lentilă hermeneutică prin care putem judeca toate aspectele vieților pe care le trăim, azi și întotdeauna.

⁸ William Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants*, Nashville, Nelson, 1984, p. 66.

4. Poveștile lumii: delimitări, obiecții, pericole

Dacă Sfânta Scriptură este înainte de toate povestea misiunii lui Dumnezeu în lume, atunci această misiune este cea care îi conferă o unitate și o coerență indiscutabile. Ce înseamnă însă o „poveste” și acum aplicăm acest concept la conținutul Scripturii? El nu are desigur nicio legătură cu acuzațiile de „basm” sau „mitologie” care i se aduc uneori și la care este pe nedrept redusă de așa-zi-sele minți „critice”. Sfânta Scriptură este într-adevăr o poveste, o poveste unică și irepetabilă, dar una care umple de sens însăși povestea lumii în care trăim.

Fiecare viață umană e modelată de o anumită poveste. Poate fi povestea vieții mele, a vieții comunității în care trăiesc, a țării mele sau a unei alte realități care-mi intersectează existența. În funcție de povestea din care fac parte, viața mea capătă un anumit sens și o anumită direcție. În lumea și în timpul în care trăim, două par a fi poveștile predominante: povestea biblică și cea umanistă. Care sunt însă trăsăturile care le oferă statutul de „poveste”, de cadru de viață în care eu pot să aleg să-mi trăiesc existența personală? Mai întâi, amândouă pretind că spun adevărata poveste a lumii. În limbaj postmodernist, ele sunt niște *metanarațiuni*. Sau, în limbajul lui Hegel, fiecare dintre ele pretinde că este „istoria universală” a lumii. În al doilea rând, ambele sunt *comprehensive*, adică se referă la viața cu toate dimensiunile ei: socială, culturală, politică sau personală. În al treilea, sunt amândouă *religioase*, cu alte cuvinte înrădăcinate în angajamente sau credințe fundamentale. În fine, fiecare lansează o invitație de a trăi în respectiva poveste și de a-i urmări scopurile.⁹ Totuși, este evident că cele două „povești” sunt incompatibile, fie și numai prin prisma exclusivismului pe care-l revendică fiecare. Nu le putem alege pe amândouă.

Fără a intra aici în detaliile legate de povestea umanistă, ne vom referi rezumativ la povestea biblică, la angajamentele pe care

⁹Michael W. Goheen, „Reading the Bible as One Story”, rezumat al celor două prezentări susținute de Michael Goheen în cadrul conferinței „Inhabiting the Biblical Story” la Victorian University of Wellington, Wellington, Noua Zeelandă, 16 iulie 2005. Text disponibil pe www.biblicaltheology.ca, la secțiunea „Article”.

le implică ea, la obiecțiile care i se aduc, la provocările pe care le lansează la adresa poveștii concurente și la importanța de a vedea în ea o poveste unică și unitară.

Principalele obiecții la perspectiva Scripturii ca metanarațiune vin din două direcții.¹⁰ Pe de o parte, așa cum am amintit deja, bibliștii sunt cei care accentuează de regulă diversitatea Scripturii și a temelor care o străbat, ceea ce lasă puțin loc unei perspective unitare asupra Bibliei. Pe de altă parte, postmodernismul însuși atacă ideea de metanarațiune în general, întrucât aceasta ar fi prin definiție una tiranică.¹¹ Nu poate exista o poveste totală a lumii, care să explice lumea ca întreg, de vreme ce opțiunile personale sunt atât de importante, iar pluralismul (religios, în cazul nostru) este o realitate indiscutabilă și de nerezolvat printr-o poveste unică. Fiecare popor, fiecare individ cu povestea lui. S-a vorbit chiar despre un „imperialism narativ” al Bisericii¹², în care aceasta tinde să suprimă toate narațiunile personale ale umanității și orice încercare de a scrie una nouă. Ceea ce se pierde însă din vedere de cele mai multe ori este faptul că Scriptura nu caută o victorie intra-istorică, așa cum fac de pildă povestea musulmană, poveștile progresului rezultate din Iluminism sau povestea globalizării economice. Răspunsul creștin la criticile postmoderniste asupra metanarațiunii biblice este Crucea. Pe Cruce, Iisus moare pentru adevăr. El nu îl impune cu forța, nu silește pe nimeni să-L urmeze. Termeni precum „tiranie”, „forță” sau „opresiune”, folosiți de criticii metanarațiunii, sunt străini poveștii biblice. Aici, cuvintele care contează sunt „iubire”, „suferință” sau „slăbiciune”.

Mai mult decât atât, Evanghelia era destinată de la început să se răspândească în întreaga lume, potrivit cuvintelor lui Hristos

¹⁰ Pentru o prezentare în detaliu a principalelor obiecții, cf. Craig G. Bartholomew and Michael W. Goheen, „Story and Biblical Theology”, în *Out of Egypt, Biblical Theology and Biblical Interpretation*, Craig Bartholomew et al. (eds.), pp. 158-167.

¹¹ Principalii critici ai metanarațiunii au fost filozofii francezi Jean-François Lyotard și Michel Foucault. Lyotard definește postmodernismul ca o lipsă de încredere față de metanarațiuni. Cf. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, G. Bennington and B. Massumi (transl.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, p. xxiv.

¹² Richard Bauckham, *Bible and Mission*, p. 89.

(cf. Ap 1,8), ceea ce nu va însemna însă oprirea diversității și a particularismului, ci dimpotrivă, preluarea acestora și îmbrăcarea lor în noi forme, păstrându-li-se libertatea de exprimare. Dacă Evanghelia se împotrivesc în vreun fel noilor realități, aceasta se întâmplă doar atunci când ea stă împotriva idolatriei poveștilor culturale locale pe care le întâlnește, purificându-le.

Criticând orice tip de metanarațiune, postmodernismul le expune pe toate ca proiecte totalitare ale puterii și dominației, înlocuind pretențiile lor universaliste cu particularul, diversitatea și relativismul. Dar ceea ce nu reușește postmodernismul este să ofere o alternativă la povestea capitalismului global, și aceasta întrucât nu are la îndemână o altă poveste care să-i reziste. Mai mult, el devine complice la nedreptățile acestuia, de vreme ce relativismul lui este ușor asimilat în pragmatismul economic necesar pentru cultura consumismului individualist din care trăiește globalizarea economică. Există în acest context și pericolul ca Scriptura să devină ideologia forțelor acestei lumi, ceea ce se poate evita doar dacă ea este privită ca o poveste, care poate fi o alternativă la povestea capitalismului global contemporan.¹³

5. Adevărata poveste a lumii: definiții, provocări

De ce este atât de important să vedem în Scriptură o singură – unică și unitară – poveste a lumii? În primul rând, pentru că tocmai aceasta este Scriptura prin natura ei. Pierderea unității narrative aduce cu sine pierderea puterii și autorității ei. În al doilea rând, ea ne ajută să ne înțelegem identitatea de popor al lui Dumnezeu, de vreme ce povestea ei este povestea lui Dumnezeu, la care suntem chemați să participăm și noi. În al treilea rând, ea ne oferă oportunitatea și sprijinul de a rezista idolatriei culturale contemporane. Acest lucru poate fi realizat fie prin „subversiune” (N.T. Wright)¹⁴, în sensul că în calitatea ei de metanarațiune supune toate celelalte povești rivale, dar nu prin forță, ci prin alternativă și

¹³ Michael W. Goheen, „The Urgency of Reading the Bible as One Story in the 21st Century”, conferință susținută la Regent College, Vancouver, BC, 2 noiembrie, 2006. Disponibilă pe www.biblicaltheology.ca, la secțiunea „Articole”.

¹⁴ N.T. Wright, *The People of God...*, p. 132.

alegere, și mai ales prin evidență, fie printr-un „conflict misionar” (Lesslie Newbigin)¹⁵, la care ne invită Scriptura în dialogul nostru cu povestea umanistă.

Care sunt însă provocările pe care le adresează Scriptura ca metanarațiune culturii noastre contemporane? N.T. Wright ne oferă un răspuns în șase puncte, într-o prezentare recentă.¹⁶ (1) Prima provocare vizează *păgânismul* contemporan, cu formele sale de panteism și dualism. Împotriva acestora, Scriptura ne învață că Dumnezeu este Unul, Creator al universului. Creația Sa este bună, dar nu se identifică cu El. Răul apare ca un accident în această creație bună și va fi extirpat în cele din urmă. (2) Împotriva *idealismului*, Scriptura nu se rezumă la abstracțiuni, la prezentări generale de valori și adevăruri absolute, ci ne oferă realități concrete, ca iubirea, dreptatea, iertarea lui Dumnezeu față de o lume reală, istorică. (3) Împotriva *postmodernismului* în care accentul cade pe deconstrucția metanarațiunii și pe individualism, Scriptura ne prezintă un Iisus care nu a fost nicidecum un simplu autor de aforisme paradoxale care a provocat ordinea socio-culturală, oferind doar un model de *do-it-yourself*, unde fiecare își construiește singur relația cu lumea sau cu sinele. (4) Împotriva *structurii puterii păgâne* (și *politice*), Vechiul Testament ne pune în față un Dumnezeu care înfruntă idolii popoarelor, iar Noul Testament un Iisus care este adevăratul și singurul Conducător al lumii. Acest adevăr nu este unul interior, privat, ci, după o formulă deja celebră, un „adevăr public”.¹⁷ (5) Împotriva *eshatologiilor* rivale, ne învață că „veacurile de aur” ale unei omeniri fără Dumnezeu nu au durat. Așa cum a apus epoca de aur promisă în timpul împăratului Augustus se va stinge și noua epocă („New Age”) a democrației contemporane, lăsând toate loc

¹⁵ Lesslie Newbigin (1909-1998), misiolog englez reformat, unul dintre primii episcopi din India de sud. A dezvoltat ideea de „conflict misionar” în cărți precum *Proper Confidence: Faith, Doubt, and Certainty in Christian Discipleship*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995 sau *The Gospel in a Pluralist Society*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1989.

¹⁶ N.T. Wright, „The Bible for the Postmodern World”, Latimar Fellowship, Orange Memorial Lecture, 1999, text disponibil pe www.biblicaltheology.ca la secțiunea „Articole”.

¹⁷ N.T. Wright, *The New Testament...*, p. 42.

biruinței finale a adevăratului Împărat, la sfârșitul timpului. (6) Cât despre celelalte *religii* ale lumii, nu se poate spune decât un singur lucru: dacă Sfânta Scriptură spune adevărul, atunci toate celelalte religii nu o fac. Este o provocare la adresa concepției postiluministe a deismului, în care fiecare îl vede altfel pe același Dumnezeu, eșuând într-un pluralism relativist care nu poate avea nicio legătură cu Adevărul, unic prin definiție.

Tuturor acestor provocări contemporane, Sfânta Scriptură le opune un singur adevăr. O singură poveste. O poveste pe care o oferă lumii pentru ca aceasta să-și înțeleagă identitatea, vocația, finalitatea. Este povestea răscumpărării lumii într-un decor al creației și căderii ei. Atunci când vorbim despre povestea biblică în calitatea ei de narațiune – sau metanarațiune – facem de fapt o afirmație ontologică:¹⁸ Scriptura ne spune *cum este lumea de fapt*,¹⁹ cum a fost ea creată sau cum a venit la existență. Ea nu este o poveste despre un anume grup etnic sau o anumită religie. Ea face o afirmație comprehensivă despre lume: este un adevăr public!

Sfânta Scriptură este o poveste. Este povestea lui Dumnezeu. Este povestea misiunii Lui neîntrerupte în favoarea omului. O poveste unică, o poveste universală, o poveste unitară. Totuși, această unitate nu înseamnă că Scriptura trebuie văzută ca un fel de roman, oricât de bine scris, ea rămânând la statutul ei de colecție de narațiuni din epoci diferite, la care se adaugă un material non-narativ, precum cărțile poetice sau sapiențiale. Cu toate acestea, accentele principale ale poveștii Scripturii sunt puse de multe ori diferit, existând o pluralitate de perspective din care este redat un același subiect (vezi cazul Evangheliilor). Pe de altă parte, Scriptura nu este doar un document narativ. Ea cuprinde și alte genuri: rugăciune, poezie, legislație, etică etc. O poveste nu este în mod necesar pur narativă. Despre viața unui scriitor putem afla mai multe și din creația sa literară. La fel, povestea Scripturii devine mai limpede atunci când citim în cheie adecvată cărți precum Psalmii, epistolele sau Apocalipsa.

¹⁸ Michael W. Goheen, „Reading the Bible as One Story”.

¹⁹ N.T. Wright, *The New Testament...*, p. 40.

Concluzii

Ce trebuie să înțelegem în cele din urmă printr-o hermeneutică misionară a Sfintei Scripturi? În primul rând, a citi fiecare pasaj în cadrul acestei metanarațiuni care este misiunea lui Dumnezeu în lume, realizată prin alegerea unor trimiși, particulari ori colectivi, adică a preciza care este locul pasajului lecturat în această misiune. În al doilea rând, o lectură misionară presupune și abordarea inversă, a răspunde prin urmare la întrebarea: cum se reflectă metanarațiunea însăși în pasajul în discuție? În fine, a treia întrebare pe care o necesită o lectură misionară a Scripturii este: cum contribuie pasajul lecturat la această metanarațiune sau cum reușește să o dezvolte?²⁰ Mai mult decât atât, orice lectură misionară a textului biblic trebuie raportată firesc la misiunea de azi, ceea ce ridică cel puțin alte două întrebări: ce probleme pune un anumit pasaj pentru teologia și practica noastră misionară și ce întrebări adresează textului în sine această practică misionară? În fine, o hermeneutică misionară a Scripturii ne invită să ne întrebăm: cum ne ajută acest text să înțelegem misiunea lui Dumnezeu în lume? Cum servește acest text ca o invitație adresată lumii de a participa la misiunea lui Dumnezeu? Sau ce fel de persoane suntem chemați să fim potrivit acestui text?

²⁰M. W. Goheen, C. J. H. Wright, „Theological Interpretation and a Missional Hermeneutic”, în: Craig G. Bartholomew, Heath Thomas (eds.), *A Manifesto of Theological Interpretation*, Baker, Grand Rapids, 2016, pp. 171-196.

Aspecte nou-testamentare fundamentale pentru caracterul kenotic al misiunii creștine

PR. DR. LUCIAN NICODIM CODREANU

MISIUNEA CREȘTINĂ NU POATE FI gândită făcând abstracție de Noul Testament. Relația dintre misiunea creștină și Noul Testament este organică. Noul Testament este misionar iar misiunea creștină este descrisă în primele ei forme în Noul Testament. Amândouă se contopesc în aceeași viață și istorie a iconomiei mântuirii. Actele iconomiei culminează în istorie cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, trimiterea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii¹. Toate actele amintite sunt ele însele forme ale *missio Filli*, și *missio Spiriti Sacnti* și *missio Ecclesie*. Prin trimiterea Bisericii se împărtășește oamenilor viața cea nouă în Hristos prin Duhul Sfânt, în noul eon sau noua epocă a Bisericii ca pregustare anticipativă a Împărăției lui Dumnezeu în lume. Noul Testament reprezintă articularea scrisă a evenimentului Cuvântului, ca iconomie a mântuirii și locul paradigmatic prin excelență, referința fundamentală a modelului misiunii, mărturia demnă de crezare². Modelul suprem al misiunii este Hristos, în același timp calea sau modul, destinația sau finalitatea misiunii în și prin Biserică. Chipul propriu-zis al desfășurării în istorie a misiunii îl întâlnim de asemenea în Noul Testament, ca cele dintâi mărturii scrise ale vieții celei noi în Hristos, Biserica. Întemeierea comunității celei noi în Hristos, la Cincizecime prin trimiterea Duhului, precum și modelul misionar Absolut al Tri-

¹ V. BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană...*, p. 115.

² V. BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană...*, p. 34.

misului Tatălui, diseminat în narațiunea noutestamentară oferă fundamentul misiunii în caracter kenotic și pnevmatic.

În faptele și Cuvintele Mântuitorului redată în Evangheliile precum și în scrierile și practica Apostolilor întâlnim aspecte, teme și motive teologice care se constituie mărturii și argumente pentru o viziune și practică kenotică a misiunii creștine. Ne vom opri la câteva semnificații kenotice evanghelice ale misiunii Fiului și reflectarea în misiunea Apostolilor încercând să analizăm și să extragem moduri viabile pentru o misiune creștină autentică.

Tema Trimisului și a trimerii în lume a Fiului de către Dumnezeu Tatăl este des întâlnită în Noul Testament și unanim acceptată ca element de temelie în câmpul misiologiei, numită generic *Missio Filii*³.

Misiunea Fiului ca împlinire a voii Tatălui

Însă în multe cazuri, tema trimerii este asociată unor specificuri sau caracteristici. Legat de trimiteria Fiului, ca temă imediată, ca o coordonată condițională a trimerii întâlnim **ideea trimerii ca împlinire a voii Tatălui**⁴, de unde reiese caracterul kenotic al misiunii lui Hristos, împlinirea misiunii în strălucitoarea slavă a smereniei Sale.

Trimiterea Fiului în concordanță cu aspectul kenotic al misiunii Sale, apare cel mai evident în teologia Ioaneică, extinzându-se pe parcursul întregii Evanghelii, fiind pusă în contextul (atot)iubirii dumnezeiești. „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul

³V. BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană...*, p. 49.

⁴„...a fost trimis de Dumnezeu Tatăl fie în modul înomenirii...fie ca Cuvântul, Care, provenind într-un mod tainic din Mintea Care L-a născut, Își arată slava dumnezeiască fără să fie trimis ca slujitor al unei voinți străine, ci El însuși fiind Cuvântul viu, și voia cea mai vădită a Tatălui, gata să mântuiască pe cei pierduți. De aceea, spunând că el împlinește lucrul Celui ce L-a trimis, se arată ca desăvârșitor. Căci toate sunt prin Fiul, în Duhul. Și socotesc că este vădit că Fiul este și Cuvântul și sfatul și Voința și Puterea Tatălui (I Corinteni 1, 24).... Căci Voia vie și enipostaziată a Tatălui adică Fiul, întărește frumusețea sfinților, adică toată buna deprindere a virtuții...”- SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Conentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în P.S.B, nr. 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 229-230.

Său Cel Unul-Născut L-a dat⁵ ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan. 3, 16). Atotiubirea dumnezeiască este revelată atât în raportul Tatălui cu lumea cât și în legătura Fiului cu Tatăl, această iubire reprezintă pe de o parte mobilul interior, determinarea, hotărârea, de a împlini misiunea până la capăt, în chip kenotic, smerit, căci în firea iubirii stă dăruirea de sine. În același timp această iubire se îndreaptă și către lume în același mod, prin propovăduirea către om a iubirii care nu se poate impune prin nici un fel de siluire sau forțare, caracteristică iubirii fiindu-i respectarea libertății și argumentul făptuirii.

Astfel Hristos mărturisește: „Mâncarea Mea este să fac voia Celui Ce M-a trimis și să-I împlinesc lucrarea” (Ioan 4, 34)⁶. „Iisus trăiește deci din *împlinirea voii Tatălui* și pentru *împlinirea voii Tatălui*”⁷. Mai mult, nu doar conținutul versetului este misionar însă prin contextul misionar relevat de „holdele albe, gata de seceriș” (v. 35) pe care le indică ucenicilor, se proiectează aspectul kenotic al misiunii și asupra misiunii apostolice. În acest context („Eu v-am trimis să secerați” v.38) apare pentru prima dată în Evanghelie termenul de trimis, pentru ucenici, până atunci trimiși fiind doar Ioan Botezătorul și Iisus⁸.

⁵ Bineînțeles termenul de „dat” are aici semnificație misionară, sinonim cu „trimis” fiind vorba de dăruirea Fiului pentru împlinirea economiei mântuirii omului. Pentru o dezvoltare a teologiei lui Hristos ca „Dar și Cuvânt suprem” a se vedea: DUMINTRU STĂNILOAE, *Chipul lui Dumnezeu în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, Darul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu* în „Ortodoxia”, Nr. 25. 1973. pp. 5-17.

⁶ „Înlăturând tot vâlul cuvântului, le-a arătat limpede adevărul și, ca unora ce vor deveni învățători ai lumii, Se prezintă pe Sine ca model al străduinței neîncetate și foarte importante de-a învăța și de-a se îngriji de ea, socotind ca secundară grija față de trebuința trupului. Deci, spunând că mâncarea cea mai plăcută Lui este să facă voia Celui ce L-a trimis pe El și să săvârșească lucrul Lui, descrie datoria slujirii apostolice. Le arată limpede cum sunt datori să stăruiască în această deprindere. Căci, fiind rânduiți să se ocupe după cuviință numai cu grija învățăturii, trebuie să părăsească plăcerea trupului atât de mult, încât nu trebuie să mai slujească nici în cele necesare, netrebuind să le satisfacă nici chiar după ocolirea morții”.- Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Conentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, p. 229.

⁷ GERHARD MAIER, *Evanghelia după Ioan, comentariu la Noul Testament*, vol. 6, 7, Lumina Lumii, 1999, p. 168.

⁸ G. MAIER, *Evanghelia după Ioan...*, pp. 170-171.

„Eu nu pot să fac de la Mine nimic; precum aud, judec; dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut la voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis” (Ioan 5, 30). Sfântul Teofilact în tâlcuirea la acest verset subliniază unitatea de voință între Trimis și Cel Care trimite, justetea judecății stă tocmai în împlinirea voii Tatălui⁹. Deși tâlcuirea subliniază unitatea după de voință după unirea veșnică a Fiului cu Tatăl, observăm în Ipostasul lui Iisus Hristos rugăciunea de a întări voința omenească a ipostasului său, pentru a o supune celei dumnezeiești prin ascultare de voința Tatălui, aspect asupra căruia vom reveni.

Aceasta reiese și din mărturisirea lui Hristos: „Tot ce-Mi dă Tatăl, va veni la Mine; și pe cel ce vine la Mine nu-l voi scoate afară; Pentru că M-am coborât din cer, nu ca să fac voia mea, ci voia Celui ce M-a trimis pe Mine. Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi” (Ioan 6, 37-39)¹⁰.

Rugăciunea în misiunea Fiului, relevanța kenotică

Rugăciunea a fost o constantă a vieții lui Iisus¹¹. În marea cuvântare de despărțire Hristos dă un „raport misionar Tatălui”¹²:

⁹ „Graiurile acestea arată neschimbabilitatea Fiului către Tatăl, adică: Nu pot Eu să fac de la Mine, și câte sunt în acest fel. Că nimic străin și osebit de Tatăl nu pot Eu să fac, că nici altă voie am afară de cea Părintească nici Putere.... Iar acestea le zice, ca să arate precum de multe ori am zis, neschimbarea și în lucru, și în cuvinte, și în judecăți. Căci ca nu vreunii, om văzându-L pe Dânsul, să se smintească, cum cel ce se vede om poate să facă judecată dreaptă...Zice încă și acum, cum că dreaptă este judecata Mea, căci judec, precum aud de la Tatăl Meu judecând, că nu caut voia Mea, judecând, ci a Tatălui. Cel ce voiește să-și întărească voia sa, poate ar fi fost sub bănuială că strică dreptatea. Iar cel ce nu privește la ale sale, care motiv ar avea, a nu hotăți drept? Deci Eu nu caut voia mea, că nici n-am Eu a Mea voie, ci ceea ce voiește Tatăl aceea și Eu” - SFÂNTUL TEOFILACT, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Pelerinul Român, Oradea, 1998, pp. 137-138.

¹⁰ Pentru o perspectivă patristică asupra raportului voințelor în ipostasul lui Hristos, și unitatea cu voința Tatălui, a se vedea: Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, pp. 372-382.

¹¹ A se vedea „Iisus se roagă” în: ION BRIA, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 43.

¹² VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 23.

„Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit” (*Ioan* 17, 4). Împlinirea misiunii, a lucrului de săvârșit, a economiei mântuirii, se realizează prin împlinirea voii Tatălui, până la capăt, aceasta realizându-se prin actualizarea permanentă în firea umană, ca Om a legăturii cu Tatăl¹³.

În același context apare afirmația: „Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți într-un adevăr. Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor” (*Ioan* 19, 20). Deși Hristos este Dumnezeu din veac, după principiul amintit, desăvârșirea firii umane¹⁴ trece prin momentul Jertfei. Realizarea „mântuitii obiective”¹⁵ a întregului Adam, sugerată și prin invocarea din versetul următor, „ca toți să fie una”¹⁶, precum și modelul suprem și parcursul oricărei sfințenii, trece prin Cruce, moment pe care îl anticipează Hristos. Convorbirea-rugăciune se încheie cu echivalarea cunoașterii Tatălui în și ca iubire: „și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei” (*Ioan* 17, 26).

Legat de voia lui Hristos după ipostasa dumnezeiască, în legătură cu economia mântuirii, aceasta este o asumare liberă, de bunăvoie a firii omenești pentru lucrarea mântuirii. Așadar misiunea kenotică ca lucrare a iubirii este consecință a asumării libere, de bunăvoie și urmare a voinței iubitoare dumnezeiești¹⁷.

¹³ „Împlinite fiind deci lucrările și ajungând la capăt economia Lui cea pentru noi, Se întoarce la slava proprie și-Și reia vechea mărturie. Dar, ca Unul ce este îmbrăcat încă în chipul omului, își menține forma cererii și cere slava ca și când nu ar avea-o. Toate se dau omului de la Dumnezeu. Deși, ca Dumnezeu născut din Dumnezeu-Tatăl, nu era lipsit de slava dumnezeiască, deoarece în vremea economiei pentru „

¹⁴ Avem de-a face cu afectele și moartea care pătrund în firea omenească a lui Hristos, dar care nu au puțină în ipostasul lui Hristos de a păcătui datorită voinței dumnezeiești a lui Hristos. Aceste afecte au fost curățate de Hristos prin supunerea voii ipostatice, ca în cazul respingerii ispitelor din pustiu la Carantaniei. A se vedea: N. CHIȚESCU, ISIDOR TODORAN, I. PETRUȚĂ, *Teologia dogmatică și simbolică, manual pentru facultățile de teologie, vol. II*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, pp. 52-53.

¹⁵ N. CHIȚESCU, I. TODORAN, I. PETRUȚĂ, *Teologia dogmatică și simbolică...*, pp. 38-57.

¹⁶ mobilul demersului misionar și a lucrării ecumenice

¹⁷ „Și așa a devenit, prin fire, din pricina trăsăturii pătimitoare, păcat de dragul nostru, dar necunoscând păcatul din aplecarea voii, datorită stator-

Din însuși actul rugăciunii prin golirea de voia proprie omenească pe de o parte și încredințarea voinței Tatălui, a Căru Voire era în calitate de Cuvânt, prin unirea voinței în planul dumnezeirii, deducem o caracteristica kenotică a misiunii. Cu cât mai mare deșertarea, kenoza, cu atât mai mare dispoziția urmării suferinței pentru împlinirea misiunii. Cel mai evident putem observa acest aspect în rugăciunea din Grădina Ghetsimani. „Părinte, de voiești, treacă de la Mine acest pahar. Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă” (*Luca* 22, 42)¹⁸.

Arhimandritul Sofronie Saharov dezvoltă teologic sensul kenotic al acestei rugăciuni: „Nu pentru al Său păcat S-a rugat Domnul până la sudoarea înșângerată, ci pentru pierzania noastră... Însă și El Însuși trebuia, ca om, să-și treacă nevoința deplinei deșertări, precum o săvârșise deja în cer, ca Dumnezeu, în legătură cu Tatăl. Pentru acest „Pahar” S-a rugat El ca om. Printr-Însul ni s-a dat descoperirea caracterului Dumnezeului Iubirii. Desăvârșirea constă în faptul că această dragoste este smerită, cu alte cuvinte, ea se dă deplin, fără „rămășiță” pentru sine. Tatăl, în nașterea Fiului, Se deșartă pe Sine în întregime. Însă și Fiul întoarce totul Tatălui. Anume acest act al deșertării în întregime este ce a săvârșit Domnul în întruparea Sa, în Ghethsimani și pe Golgotha. Anume o astfel de dragoste ne-a poruncit Hristos: „Cel ce vine după Mine, și nu își urăște tatăl, și muma, și muierea, și copiii, și pre frați și pre surori, însă și sufletul său, nu poate ucenic al Meu să fie” (*Luca* 14, 26) acela „nu este Mie vrednic”. Așadar, numai cel ce într-o mișcare a deplinei sale dragoste, asemenea mucenicilor, își pierde sufletul în această lume pentru Hristos, „intră chiar în

niciei neschimbabile a voii Sale libere, El a îndreptat trăsătura pătimitoare a firii prin nestrăciunea voii Sale libere, făcând din sfârșitul trăsăturii pătimitoare a firii, adică din moarte, începutul prefacerii spre nestrăciunea cea după fire”- SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în „Filocalia”, vol. 3, Humanitas, București, 2005, p. 143.

¹⁸ „Vezi în ce fel săvârșește Hristos, cu evlavie potrivită omului, respingerea de la Sine refuzul ispitei? El spune: „De voiești lasă să treacă”. Căci ca și cum ar fi fost un om ca și noi, El hărăzește voinței Tatălui împlinirea celor ce vor avea să fie. Și aceasta o face pentru ca și noi, să cerem să dobândim acele lucruri pe care Tatăl le știe că sunt de folos pentru sufletele noastre”.- SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Sfânta Evanghelie de la Luca*, „Portărița”, 1998, p. 286.

cer, ca să se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu” pentru „viața nepieritoare” (cf. *Evrei 9, 24; 7, 16*)¹⁹.

„Facă-se voia Ta” (*Matei 26, 42*) din Ghețimani e aceeași formulă cu „facă-se voia Ta” din Rugăciunea domnească²⁰ (*Luca 11, 2*) prin care omul este pus, se pune pe sine în aceeași relație cu Dumnezeu precum Hristos cu Tatăl²¹. Smereniei lui Hristos de a face voia Tatălui îi corespunde smerenia omului de a face voia lui Dumnezeu Tatăl. Bineînțeles pentru om această smerenie rămâne un continuu în dinamica pocăinței și țelul principal al nevoinei. Această asiduitate ajută practicii misionare: „ne ajută să depășim o mare ispită: *Tendința noastră de a minimaliza cerințele și costul împlinirii voii lui Dumnezeu în viața noastră personală*”²².

Creștinul cuprins în preoția universală, în general, precum și trimisul special în lucrarea misionară, este pândit întotdeauna de ispita de a practica și mărturisi un creștinism care poartă pecetea și măsura proprie, în care nu se ajunge la măsura lui „facă-se voia Ta”, ci mai mult cea naturală a omului. Se perpetuează un creștinism comod care să satisfacă dimensiunea seculară a existenței, în esență o formă de religiozitate, în care să se afle protecție, garanție, stabilitate de toate tipurile (emoțională, psihologică, spirituală, socială, economică etc.)²³ uitând că „aceasta este voia lui Dumnezeu, îndumnezeirea noastră” (*I Tesaloniceni 4, 3*).

Episcopul Yanoulatos observă consecințele unei misiuni care nu asumă existențial caracterul kenotic: „Antropologia simplistă, care încurajează o moralitate naivă, trecând cu vederea tragedia

¹⁹ ARHIMANDRIT SOFRONIE SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Sofia, București, 2005, pp. 354-355.

²⁰ Despre această simetrie pe larg a se vedea: „RAYMOND EDWARD BROWN, *Moartea lui Mesia, din Ghetsemani până la mormânt. Un comentariu asupra pătimirii din cele patru Evanghelii*, Sapiientia, Iași, 2012, pp. 186-189.

²¹ „«Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă», arată că și noi tot așa se cuvine să ne aflăm și să filosofăm, și la voia lui Dumnezeu să ne lăsăm, [încă] și firea trăgându-ne înapoi, să nu ne înturnăm. «Nu voia Mea cea omenească să fie, ci a Ta, care a Ta nu este despărțită de voia Mea cea dumnezeiască»...” – SFÂNTUL TEOFILACT ARHIEPISCOPUL BUGLARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, Sofia-Cartea Ortodoxă, București, 2007, p. 213.

²² †A. YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos...*, p.38.

²³ CHRISTOS YANARRAS, *Contra Religiei*, Anastasia, București, 2011.

noastră existențială, nu e de nici un folos...din nefericire, mulți dintre noi, în situații dificile, în timp ce repetăm cu ușurință «facă-se voia Ta»", în realitate adăugăm «nu precum Tu vrei, ci precum eu vreau». Această schimbare evidentă sau ascunsă, a voinței divine, în deciziile noastre, este principala rațiune și cauză a insuccesului multor misiuni și inițiative creștine. Efortul interior, greu înspre purificare și sfințire este premisa și puterea tainică a misiunii. Împlinirea voii lui Dumnezeu în lume va fi însoțită întotdeauna de smerenie continuă, pentru a ne asemana exemplului lui Hristos și a ne uni cu El"²⁴.

Înțelesul kenotic al titlurilor mesianice și al secretului mesianic

În mărturia despre Sine pe care Mântuitorul o dă, care pornește din conștiința de Sine a lui Iisus ca Mesia-Hristos, Fiul lui Dumnezeu putem citi un aspect kenotic²⁵. Mântuitorul refuză să se numească pe sine Mesia, probabil din cauza rezonanței politice pe care acest nume îl avea în epocă, adoptând titlul de Fiul Omului (întâlnit de 80 de ori în Evanghelii)²⁶, cu precădere în evanghelia a doua: „că nici Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți” (Marcu 10, 45); trebuie ca Fiul Omului să pătimească multe, să fie defăimat de bătrâni, de arhierei și de cărturari și să fie omorât” (Marcu, 8, 31).

Fiul Omului are în primul rând o semnificație eshatologică, de judecător, pe care o afirmă și Hristos²⁷. „Căci precum fulgerul iese de la răsărit și se arată până la apus, așa va fi și venirea Fiului Omului”. (Matei 24, 27-30). Însă dacă căutăm la sensul acestei judecăți coroborând cu textulele de la (Ioan 5, 30) „dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut la voia Mea, ci voia Celui care M-a

²⁴ †A. YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos...*, p. 39-40.

²⁵ „Titlul Fiul Omului, atunci când Iisus îl aplică misiunii Sale terestre, exprimă de asemenea și chenoza sa” -STELIAN TOFANĂ, *Introducere în studiul Noului Testament*, Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 417.

²⁶ V. BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană...*, p. 38.

²⁷ S. TOFANĂ, *Introducere în studiul ...*, p. 415.

trimis” precum și cu textul judecății de la (Matei 25, 31) „Ceea ce ați făcut unuia dintre aceștia mai mici dintre frații Mei, Mie mi-ați făcut”, atitudinea față de aproapele, cu care Fiul Omului de fapt se identifică, conduce către o înțelegere kenotică a acestui titlu.

Fiul Omului nu înseamnă nicidecum un titlu de glorie, de slavă, și nu doar la nivelul etimologic, ci are mai curând semnificația Slugii Domnului, prevestită de proorocul Isaia²⁸, Care „prin suferințele lui va îndrepta pe mulți și fărădelegile lor le va lua asupra Sa” (Isaia 53, 11) căci Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (Matei 20, 28).

Comparației de mai sus introdusă prin „după cum” îi corespunde anterior o învățătură – poruncă adresată slujirii apostolilor, tocmai în direcția smereniei. „Știți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru. Și care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă” (Matei 20, 25-27)²⁹. Așadar titlul de Fiul Omului și cel de Judecător conduce la tema kenoziei. „Cel care vine în lume întru numele Domnului ca Judecător suferă pentru ea, ca reprezentant al ei, și o împacă prin aceasta cu Dumnezeu”³⁰.

De asemenea titlul de „mielul lui Dumnezeu” pe care îl atribuie Ioan Botezătorul lui Hristos: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29) poate fi interpretată în sensul smereniei

²⁸ „misiunea lui Ebed Yahve a devenit, într-o oarecare măsură, conținutul esențial al lucrării pământești a Fiului Omului” - S. TOFANĂ, *Introducere în studiul ...*, p. 418.

²⁹ „Și știind că iubirea de întâietate este cumplită (tiranică) patimă și că are trebuință de mai multă mustrare și îmboldire, îi arată ca păgâni și necredincioși, de vreme ce iubesc slava, căci le spune: «Știți că ocârmuitorii oamenilor domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc». Și îi rușinează pe ei zicând „ceilalți oameni, pentru că stăpânesc, sunt străluciți, iar a iubi stăpânirea este patimă păgânească. Așadar, ucenicii Mei, dintru smerenie vor fi cinstiți, întrucât cel ce voiește a fi mai mare este dator să slujească celor mai de jos, aceasta fiind lucrare a smereniei desăvârșite. Și aceasta a adevărit-o El Însuși, căci Stăpân fiind și Împărat a celor din Ceruri, S-a smerit pe Sine, slujind oamenilor spre mântuire (Filipeni, 2, 18). Și încă sufletul Său Și l-a dat răscumpărare pentru mulți, adică pentru toți...” - SFÂNTUL TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Sofia, București, 2002, p. 363.

³⁰ V. BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană...*, p. 39.

prin jertfa Mântuitorului. Condiția de smerenie este descrisă profetic de profetul Isaia: „Chinuit a fost, dar S-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte” (Isaia 53, 7-8). Deșertarea, kenoza, smerenia, adoptarea stării de jertfă este condiție a misiunii și economiei mântuirii: „Dacă în strâmtoarea opresiunii egiptene sângele mielului de Paști a devenit decisiv pentru eliberarea lui Israel, El, Fiul devenit slujitor – păstorul devine miel – devine garantul nu numai al lui Israel, ci al eliberării lumii, al întregii umanități”³¹. „Mielul lui Dumnezeu” din teologia Ioaneică este echivalentul aramaic al „Slugii Domnului”. În aceeași direcție, *παῖς τοῦ Θεοῦ*, (*Fapte* 3.4) este traducerea grecească a lui *ebed Yahweh*, ca un adevărat titlu Hristologic³².

Întâlnim de asemenea în Evanghelii, o temă care face parte din misiunea publică a lui Hristos, și care poate fi interpretat în sens kenotic, anume *secretul mesianic*³³. Pe parcursul misiunii sale pământești, Hristos ascunde sistematic titlul de Mesia. După săvârșirea unei minuni Hristos este numit Fiul a lui Dumnezeu însă El oprește această proclamare. „Din mulți ieșeau și demoni care strigau și ziceau: Tu ești Fiul lui Dumnezeu. Dar El, certându-i, nu-i lăsa să vorbească acestea, că știau că El este Hristosul” (*Luca* 4, 41). Iisus evită preamărirea pe care ar fi adus-o un Mesia politic, știind că misiunea sa duce spre cruce (*Marcu*. 8, 33) față de care încearcă să îl oprească Petru după ce Îi mărturisește mesianitatea. El marșează pe titlul de Robul Domnului care contrastau cu concepțiile despre mesianitate iudaice³⁴. Așadar kenoza, ascunderea tocmai pentru plinirea misiunii este o coordonată a trimiterii Fiului.

³¹ JOSEPH RATZINGER, *Iisus din Nazaret*, Rao, 2010, p.35.

³² OSCAR CULLMAN, *The Christology of the New Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1959, p.79.

³³ Pentru semnificația „Servului Domnului” în Evanghelia după Matei 12, 15-21, a se vedea: RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMAYER, ROLAND E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, v. VIII, Galaxia Gutenberg, 2007. p. 218.

³⁴ S. TOFANĂ, *Introducere în studiul Noului Testament...*, pp. 419-427.

Întruparea kenotică, inaugurarea misiunii kenotice

Tratarea omului ca subiect și partener de dialog, face ca Întruparea, unul dintre pilonii economiei mântuirii și ai misiunii Fiului, să fie una smerită, în „chip de rob” (*Filipeni 2, 7*) adică paradoxală și minunată. Smerenia fără de slavă a primei veniri, a manifestării în trup de om, este plastic redată în episodul vestirii nașterii de către înger păstorilor: „Și iată îngerul Domnului a stătut lângă ei și slava Domnului a strălucit împrejurul lor, și ei s-au înfricoșat cu frică mare. Dar îngerul le-a zis: Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David. Și acesta va fi semnul: Veți găsi un prunc înfășat, culcat în iesle. Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire! Iar după ce îngerii au plecat de la ei, la cer, păstorii vorbeau unii către alții: Să mergem dar până la Betleem, să vedem cuvântul acesta ce s-a făcut și pe care Domnul ni l-a făcut cunoscut. Și, grăbindu-se, au venit și au aflat pe Maria și pe Iosif și pe Prunc, culcat în iesle” (*Luca 2, 9-16*).

Slava îngerului care îi cuprinde pe păstori înfricoșându-i și vederea slavosloviei cerești³⁵ contrastează paradoxal cu mediul umil aproape ostil în care se naște și cu starea vulnerabilă de prunc culcat într-o iesle. Pe de altă parte, în ciuda reprezentărilor păstorilor din scena nativității aceștia „erau considerați *paria*, din pricina sărăciei și mizeriei în care trăiau, dar și pentru că ei nu împlineau –din cauza vieții nomade- actele de pietate pe care comunitatea observantă le considera ca fiind obligatorii”³⁶. Însă cei umili și marginalizați sunt făcuți „primii beneficiari ai veștii celei bune a mântuirii”³⁷. Kenoza Întrupării este dublată de kenoza vestirii

³⁵ Cu privire la „liturgia cerească” și „mărirea în înaltul cerurilor lui Dumnezeu” și de asemenea cu mărturia păstorilor la iesle, a se vedea: LEOPOLD SABOURIN, *Evanghelia lui Luca, Introducere și comentariu*, Sapientia, Iași, 2015, pp. 105-109.

³⁶ L. SABOURIN, *Evanghelia lui Luca...*, p. 104.

³⁷ L. SABOURIN, *Evanghelia lui Luca...*, p. 104.

celelalte bune începând cu cei nesocotiți și excluși. Starea smerită este condiția primei veniri în comparație cu cea de-a doua, la Judecată care va fi plină de slavă. „Căci de cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele, de acesta și Fiul Omului se va rușina, când va veni întru slava Sa și a Tatălui și a sfinților îngeri” (Ioan 9, 26).

În iconomia Întrupării smerite a lui Hristos, în deșertarea de Sine intră și smerenia Maicii Domnului. Vestirii îngerului: „Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri...” (Luca 1, 35) Fecioara Maria îi răspunde: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!” (Luca 1, 38). Roaba Domnului corespunde Slugii Domnului din iconomia Fiului. Prorocia către Elisabeta: „Că a căutat spre smerenia roabei Sale” (Luca 1, 48), arată:„ simplitatea ei. Că se smerea pe sine, ca și cum ar fi fost nevrednică de un lucru ca acesta”³⁸. Smerenia bineplăcută lui Dumnezeu este întărită de recitarea împlinirii cuvântului din psalmi: „Coborât-a pe cei puternici de pe scaune și a înălțat pe cei smeriți” (Luca 1, 52), ca împlinire a făgăduinței mesianice.

Căutarea slavei lui Dumnezeu în misiunea Fiului și a Apostolilor

Chiar dacă slava lui Dumnezeu, dumnezeirea Mântuitorului ies la iveală în semnele și minunile Sale, sau la Schimbarea la Față, acestea au un anumit sens pentru misiunea Lui Hristos. Prin semne și minuni Hristos nu caută o slăvire de Sine, ci caută slava Tatălui, a celui ce L-a trimis. În Hristos nu este dorința de a se slăvi pe Sine, dorință respinsă încă de la ispitirea în pustie³⁹.

Putem observa un element esențial al caracterului kenotic al misiunii căutarea slavei lui Dumnezeu: „cinstesc pe Tatăl Meu...

³⁸ EFTIMIE ZIGABEN, *Tâlcuire la Evanghelia după Luca*, Sofia-Cartea Ortodoxă, București, 2006, p.23.

³⁹ „Diavolul nu-și putea închipui că dumnezeirea e străină de dorința de-a se manifesta ca trufie, sau că puterea ei se arată mai defrabă unită cu smerenia decât cu trufia. El își închipuia că-l poate ispiti pe Iisus să-i convingă pe alții să creadă în dumnezeirea Lui, arătându-și puterea de a prefăce pietrele în pâini”. - DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul Evanghelic al lui Iisus Hristos*, Editura Centrului mitropolitan Sibiu, 1991, p. 37.

Dar Eu nu caut slava Mea. Este cine să o caute și să judece (*Ioan* 8, 49-50⁴⁰). „Iisus a răspuns: Dacă Mă slăvesc Eu pe Mine Însumi, slava Mea nimic nu este⁴¹. Tatăl Meu este Cel care Mă slăvește, despre Care ziceți voi că este Dumnezeuul vostru (*Ioan* 8, 54).

Apare un principiu esențial al înțelegerii misiunii creștine, principiu prezent la Hristos, apostoli, martiri și toți sfinții implicați în misiune, prin aceasta înțelegând misiune la modul lui Hristos, după modelul și în Duhul lui Hristos. Cel trimis, în același timp și Dumnezeu Întrupat, nu se slăvește pe sine, cum o făceau bunăoară unii întemeietori de religii, căci nu vin în numele lor. Orice interes de a căuta o altă slavă, decât a Celui în numele care e trimis, echivalează cu o anti-misiune, o deformare a misiunii autentice și o luptă împotriva slavei lui Dumnezeu⁴², o formă dezgustătoare de misiune în nume propriu. Ori direcția arătată de Hristos înseamnă tocmai kenoza, smerenia misiunii. Slăvirea de sine în orice formă echivalează cu o obturare, deteriorare și atentat la slava lui Dumnezeu. „Cel care vorbește de la sine își caută slava sa; iar cel care caută slava celui ce l-a trimis pe el, acela

⁴⁰ „Căci vin, zice, nu ca să cumpăr slavă de la voi, nici dorind cinste și faimă. Căci, fiind în chipul lui Dumnezeu Tatăl, M-am smerit pe Mine, făcându-Mă om ca voi (*Filip.* 2, 6-7). Iar Cel ce n-a refuzat pentru voi să ia chip de rob, voind să rămână în egalitate cu Dumnezeu-Tatăl și să Se desfăteze de cele mai presus de minte și cuvânt, cum ar mai voi o slavă de la cineva, și nu mai degrabă să rabde de bunăvoie lipsa de slavă, pentru folosul altora? Fiindcă Domnul spune aceasta în astfel de cuvinte, sau în alt mod, nu vom bănuși că El își caută slava Lui. Căci, putând îndată să pedepsească pe cei ce-L ocărau și să plătească celor ce-L defăimau, ca unora ce huleau pe Domnul tuturor, Se arată liniștit și rabdă într-atât, încât nu vrea nici măcar să supere cu cuvinte directe pe îngâmfații care-L supărau”.- ?”- Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Conentariu la Evangelia Sfântului Ioan...*(Apologeticum), p. 443.

⁴¹ „Dacă Mă slăvesc Eu pe Mine însumi, slava Mea nu este nimic». El spune propriu-zis acestea: Nimeni de pe pământ să nu cugete ceva mare despre sine. Căci dacă vrem să gândim în noi înșine ce este slava omului, vom afla că nu este nimic. «Căci tot trupul ca iarba și toată slava omului, ca floarea ierbii (*Isaia* 40, 6; *I Petru* 1, 24)». Deci nu e nici o mirare că Avraam a murit și după el, toți Proorocii. Căci ce este slava omului, o dată ce firea lui este supusă tiraniei morții și corupției și de aceea se aseamănă ierbii ce veștejește?”- Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Conentariu la Evangelia Sfântului Ioan...*, p. 644.

⁴² Ca Simon Magul bunăoară (*Fapte* 9).

este adevărat și nedreptate nu este în el" (*Ioan* 7, 18)⁴³. Slăvirea de sine și actul vorbirii de la sine care echivalează cu o nedreptate poate fi înțeles ca o plasare înafara Duhului Adevărului, la care vom reveni vorbind de caracterul duhovnicesc al misiunii. Despre necăutarea slavei propii Sf. Ap. Pavel o mărturisește în epistola către Tesaloniceni: „Pentru că propovăduirea⁴⁴ (îndemnul, -versiunea Bartolomeu Anania) nu venea din rătăcire, nici din necurăție⁴⁵, nici din vicleșug⁴⁶, ci, după cum am fost socotiți vrednici de Dumnezeu ca să ni se încredințeze Evanghelia, așa vorbim, nu căutând să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile. Căci niciodată nu ne-am arătat cu cuvinte de lingușire, după cum știți, nici cu ascunse porniri de lăcomie. Dumnezeu îmi este martor. Nici n-am căutat slavă de la oameni, nici de la voi, nici de la alții, deși puteam să fim cu greutate, ca apostoli ai lui Hristos" (*I. Tesaloniceni* 2, 3-6).

Sfântul Iustin Popovici surprinde reușit sensul smereniei din aceste versete: „Știind aceasta, noi, apostolii, cu cea mai mare smerenie, le lăsăm pe toate, le încredințăm pe toate lui Dumnezeu. Noi *prin arătare* știm, cunoaștem cu limpezime și claritate că

⁴³ „Cel ce nu caută ceea ce este al lui Dumnezeu, ci mai degrabă ceea ce este al său, nu este adevărat, ci foarte nedrept. Nu este adevărat, ca unul ce defăimează Legea Lui și pune în ea voia sa, și e foarte nedrept, ca unul ce respinge dreapta judecată a Dătătorului Legii, socotind mai bune ale sale, decât cele ale Stăpânului. Deci Hristos este drept și adevărat necăzând în nici una dintre învinuirile aduse” - SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Conentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, (Apologeticum)„, p. 329.

⁴⁴ „Cuvântul grecesc folosit pentru propovăduire este „paraclesis”. El se referă la propovăduirea misionară care invită la mântuire (2 Corinteni 5, 20)... această formă de încurajare duhovnicească, ce include atât avertizare cât și îmbărbătare, este de-a dreptul un dar al Duhului Sfânt...Sursa mângâierii transmisă astfel este «Tatăl mângâierilor», manifestarea dragostei Sale în Isus Cristos și instaurarea Împărăției Sale veșnice” - EBERHARD HAHN, *Epistolele lui Pavel către Tesaloniceni*, vol. 17, Lumina Lumii, Korntal, Germania, 1999, p. 24.

⁴⁵ Prin *necurăție* : „nu se limitează la imoralitate sexuală, ci include ambiția, lăcomia, mândria” - E. HAHN, *Epistolele lui Pavel către Tesaloniceni...*, p. 25.

⁴⁶ „misionarii nu au folosit nici viclenia, trucuri retorice sau lingușiri pentru a-și atrage ascultătorii” - ” - E. HAHN, *Epistolele lui Pavel către Tesaloniceni...*, p. 25.

Evangelhia lui Hristos și conținutul ei și mijloacele (metodele) vin de la Dumnezeu. Iar de la noi vine ascultarea nesfârșită și nemărginită față de Dumnezeu, prin credință din tot sufletul și dragostea și rugăciunea și postul și cumpătarea și nădejdea și multa-smerenie...De la El ni s-a dat nouă toată puterea, toată tăria, toată îndrăzneala și toată puțința de a învăța Evangelhia *nu căutând să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile...*"⁴⁷.

Cu privire la căutarea slavei de la oameni a celui ce propovăduiește, Eberhard Hann remarcă: „relația dintre predicator și biserică poate fi împovărată, dacă cel împuternicit cu mesajul este preocupat mai mult de întreținerea acestei relații, decât de împlinirea cu credincioșie a misiunii sale. Ispita celor mai diferite forme de mândrie spirituală este atât de subtilă și plină de gânduri ascunse, încât nici un creștin nu trebuie să se laude că este imun și inatacabil”⁴⁸.

⁴⁷ „Noi, apostolii, nu cunoaștem vreo slavă de la oameni. Chemarea noastră și chemarea voastră aceasta este: oriunde și oricând să plăcem numai Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos...Noi niciodată nu lingușim dorințele păcătoase și plăcerile oamenilor, ci le tămăduim cu lecurile Evangheliei, care se arată foarte amare, dar sunt mântuitoare și vindecătoare. Nouă ne e străină orice iubire de câștig și orice situație de care să ne folosim egoist, pentru că nimic pământesc nu poate să se măsoare sau să se compare cu Evangelhia lui Hristos...Deci ce lucru pot oamenii să ne dea nouă pe care să nu îl avem? Poate slava, adevărul, dreptatea, viața veșnică, fericirea veșnică? De aceea, nu cerem de la oameni slavă, nici de la voi, nici de la ceilalți. Slava omenească? Care este această slavă pe care o au și o dau oamenii și mâine să nu se facă *pradă*, hrană și vânat al mormântului și a morții, al viermilor, al duhori și al rușinii?...Noi Apostolii, am fi putut să fim la voi cu greutate, am fi putut să fim și oameni, să vă cerem să ne aduceți slavă ca purtători de Hristos și învățători ai Evangheliei lui Dumnezeu, ca trimiși ai lui Hristos, care vă binevestesc și vă dau mântuirea și toate puterile minunate...Dar nu facem asta, pentru că slava noastră veșnică este Domnul Iisus Hristos!- SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Epistola întâia către Tesaloniceni*, Editura Bizantină, București, 2005, pp. 49-51.

⁴⁸ E. HAHN, *Epistolele lui Pavel către Tesaloniceni...*, p. 27.

Concluzii

Provocările angajării în dialogul ecumenic cât și cele ridicate de contextul postmodern al misiunii Bisericii, impun o constantă discernere autocritică și critică, un recurs la esența vieții și al mesajului Bisericii, și o cercare-întrupare a vieții în Hristos în concordanță și comuniune cu toți sfinții (*Efesenii* 3, 16-20)⁴⁹, o reafirmare în termeni inteligibili a Tradiției. Înregistrarea temeiurilor biblice reprezintă o premisă necesară. Modelul misionar care sintetizează cel mai potrivit etosul Bisericii manifestat în misiune este legat de caracterul kenotic.

Am amintit că misiunea este participarea la misiunea lui Dumnezeu, la misiunea Fiului și a Duhului în Biserică. Așadar misiunea este o lucrare sinergică, în numele lui Dumnezeu, nu o lucrare în nume propriu. Lumea va binecuvânta misiunea resimțită a fi în numele Domnului, după cum Mântuitorul primește osanalele la intrarea smerită în Ierusalim, spre Jertfa de bunăvoie: „Iar cei ce mergeau înainte și cei ce veneau pe urmă strigau, zicând: Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului! Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David! Osana întru cei de sus!” (*Marcu* 11, 9-10). Misiunea în Hristos, împărtășind în lume energia iubirii lui Hristos în Duhul Sfânt este singura capabilă să miște lumea.

Misiunea nu poate pune o altă temelie decât cea pusă de Hristos, de aceea fundamentarea teologică a misiunii se constituie într-un recurs necesar, pentru a dobândi dreapta înțelegerea sau dreapta învățătură-viziune cu privire la modelul operativ-împărtășibil al misiunii, Hristos.

Narațiunea și teologia nou-testamentară descoperă edificator, fără dubiu caracterul kenotic al misiunii în Hristos, modelul su-

⁴⁹ „Să vă dăruiască, după bogăția slavei Sale ca să fiți puternic întăriți, prin Duhul Său, în omul dinlăuntru, Și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, Ca să puteți înțelege împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și adâncimea, Și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu. Iar Celui ce poate să facă, prin puterea lucrătoare în noi, cu mult mai presus decât toate câte cerem sau pricepem noi”.

prem al misiunii. Parcursul vieții, faptele, relația cu ucenicii, Evanghelia Mântuitorului se completează în redarea misiunii kenotice. Fiecare moment analizat devine exemplar și din fiecare se deduc rațiuni și sensuri imediate pentru caracterul kenotic al misiunii.

Diaspora ortodoxă română: accente istorice, misionare și aspecte pastorale actuale

Pr. drd. VASILE POP

MISIUNEA BISERICII ÎN DIASPORA ROMÂNĂ de peste hotare a început cu secole în urmă la un nivel micro și s-a intensificat în actualitate, devenind o temă de interes general în rândul teologilor și al clericilor. Dacă ținem cont de extinderea lucrării misionare a Bisericilor Locale în diaspora o să observăm o intensificare a acesteia în ultimii 25-30 de ani, generată în primul rând de migrația credincioșilor din țara natală înspre țările occidentale. Migrația românilor, timidă în secolele XVIII și XIX, mai intensă în secolul XX și foarte sporită la început de secol XXI, a determinat Biserica Ortodoxă Română să *meargă* după fiii ei acolo unde aceștia trăiesc și își desfășoară activitatea, înființându-se într-un timp scurt foarte multe parohii. Aceste parohii, ca celule misionare ale Bisericii, au contribuit în timp la formarea unor structuri administrativ-bisericești mai mari, cum ar fi episcopia sau mitropolia. Această grijă maternă spirituală manifestată pentru *mădularele Trupului lui Hristos* face ca diaspora să devină un tărâm misionar de o reală importanță pentru întreaga Biserică Ortodoxă.

Diaspora ortodoxă – accepțiunea misionară a noțiunii

Diaspora ortodoxă este cea mai puternică demonstrație a misiunii Bisericii, dar și cel mai puternic argument al lucrării misionare a

Bisericii în cele două planuri ale manifestării sale: ad intra și ad extra. De asemenea diaspora ortodoxă este dovada vie a lucrării misionare a Bisericii Ortodoxe în lume¹. Desigur, dincolo de problema jurisdicției suprapuse, care e de fapt o problemă canonică, -dar care, din punct de vedere misionar nu împiedică lucrarea Bisericii și misiunea acesteia în lume- diaspora ortodoxă este locul de manifestare a coordonatelor misiunii Bisericii: evanghelizarea, încorporarea sacramentală în Trupul lui Hristos, dreapta credință etc. Misiunea Bisericii, deși pare că are ca și destinații anumite locuri geografice, destinația ei finală a fost din totdeauna alta: mântuirea omului, sau mai concret Împărăția lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, mutarea omului din lumea aceasta în Împărăția cea veșnică a Sfintei Treimi. Dacă luăm în sens propriu cuvântul diaspora (referitor la iudeii din afara granițelor Israelului!) putem spune că Mântuitorul i-a trimis în misiune în diaspora pe unii Apostoli/ucenici și mai apoi pe Apostolul Pavel: „*Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă*” (Mt. 28, 19-20). Acest text cuprinde în sine întreagă misiune apostolică cât și componentele esențiale ale acesteia, adică evanghelizarea „*mergând, învățați toate neamurile*”, viața sacramentală/săvârșirea Sfintelor Taine și îndemnul de a stăruî în credință și sfințenie². Și în Evanghelia după Marcu găsim atestată această trimitere definitivă și totodată universală „*și le-a zis: mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura!*” (Mc. 16, 15), și tot la Marcu avem dovada că Apostolii au răspuns trimiterii făcută de Iisus și că au împlinit misiunea Domnului: „*iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni, și Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul prin semnele care urmau*” (16, 20). Expresiile *pretutindeni* sau *la toată făptura* arată universalitatea misiunii, în toată lumea nu doar în anumite teritorii. Misiunea Bisericii nu a fost constrânsă/limitată

¹ Cf. Juan Esquerda-Bifet, *La mision al estilo de los apóstoles: itinerario para la formación inicial y permanente*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, pp. 23-28.

² Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2004, p. 87.

de spațiul geografic sau elementul etnic³, însă acestea două pot să particularizeze și să nuanțeze benefic misiunea și pastorația unei Biserici Locale, cum este cazul diasporei ortodoxe actuale, împărțită (etnic și teritorial) în mai multe mitropolii/episcopii rusești, grecești, românești, dar unită în aceeași credință, lucrare misionar-sacramentală și propovăduire a Evangheliei.

Diaspora ortodoxă marchează o nouă provocare misionară pentru Biserica Ortodoxă a secolului XXI prin aceea că ea cheamă Biserica în lume, o scoate din eventualele limite naționale și etnice și o plasează într-un cadru aproape apostolic de misiune și propovăduire. Scenariul misionar din diaspora este unul imprevizibil, mereu atipic și care face ca lucrarea misionară să se desfășoare într-un cadru pluri-religios, multi-etnic sau uneori chiar ostil incursiunii misionare într-o anumită zonă geografică.

Răspândire, organizare

Pe lângă expresia *diaspora română* mai avem expresia *diaspora ortodoxă*, prin care, în sens juridic-bisericesc, înțelegem toate comunitățile bisericești organizate în afara teritoriului unei Biserici, autonome sau autocefale, care, din punct de vedere canonic, depind de Bisericile Mame din care s-au desprins, adică ele continuă să rămână sub jurisdicția Bisericilor din care s-au detașat, iar din combinarea celor două expresii rezultă expresia *diaspora ortodoxă română*, care se referă la toți românii ortodocși din afara granițelor țării noastre, inclusiv la cei născuți din familiile românești în țările respective.

Diaspora Bisericii Ortodoxe Române a luat/ia naștere prin câteva moduri:

- prin trasarea noilor frontiere, după cele două războaie mondiale, rămânând în afara granițelor României un număr foarte mare de români;
- prin migrația masivă, în mai multe valuri, cele mai consistente fiind după anul 1990.

³Claude Geffré, *Theological reflections on a new age of mission*, în „International Review of Mission”, vol. 71 (1982), nr. 284, p. 482.

- este foarte important să precizăm că astăzi nu putem spune că diaspora ortodoxă română s-a betonat în niște limite și forme fixe, ci ea se definește prin dinamism, cel puțin în Europa este într-o continuă mișcare și evoluție. Fenomenul migrației nu se oprește prin simpla atingere a destinației românilor în Spania, Franța, Italia etc, ci continuă prin mixarea maselor de migratori, care deși au locuit o vreme în una din țările mai sus amintite, aleg după câțiva ani să se mute în țările nordice, Țările de Jos, Marea Britanie sau Germania, ori tocmai acest tremol al fenomenului migrației influențează negativ (punctul de plecare) sau pozitiv (destinația) statornicia și așezarea diasporei ortodoxe române.

Diaspora ortodoxă română până în secolul XX

Deși nu există foarte multe date și informații concrete despre organizarea bisericească pentru românii din afara granițelor celor 3 Principate românești, putem deduce că aceștia nu au rupt legătura cu Biserica mamă. Prezența românilor în diferite țări europene în secolele XV-XIX este incontestabilă, iar acolo unde au emigrat (Europa și America) românii și moldovenii au purtat cu ei Ortodoxia și viața bisericească. Nu putem vorbi până în secolul XIX despre un fenomen al diasporei în accepțiunea celei de astăzi, deoarece migrația nu s-a desfășurat la o scară atât de largă și nici într-un interval de timp scurt, ci putem afirma că au avut loc dislocări și unele migrații temporare la scară mică, dar care n-au putut determina Biserica Ortodoxă din Principatele Române să organizeze pe termen lung structuri bisericești, însă acest context n-a împiedicat Biserica Ortodoxă Română să fie atentă din punct de vedere misionar la românii aflați peste granițele ei canonice. Avem în acest sens foarte multe exemple în care Biserica a oferit burse tinerilor români din străinătate, a trimis cărți în străinătate etc⁴. O analiză atentă a contextului istoric din secolele XVI-XIX⁵

⁴+ IPS Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Biserica Ortodoxă Română Una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu, 1968, pp. 227-230.

⁵Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII*, vol. 1, Sibiu, 1920, pp. 17-25.

ne arată că în Transilvania românii au trăit „ca în diaspora”, fiind minoritari din multe puncte de vedere (doar numeric nu!), abia tolerați din punct de vedere religios, dar cu toate acestea Biserica Ortodoxă a rezistat și a desfășurat pentru românii transilvăneni și nu numai o misiune eficientă pe plan educativ, bisericesc-cultural și mai ales identitar. Din mărturiile vremii știm că românii de pretutindeni au avut parte de „legea ortodoxă”⁶ fără a fi străini de neam, Biserică și mântuire.

Secolul XIX a reprezentat începutul înființării parohiilor românești în diferite țări din Europa. Românii din exilul acelei perioade (negustori și studenți în mare parte) s-au constituit în mici comunități românești din care n-au lipsit Biserica și viața liturgică.

Amintim câteva parohii înființate în secolele XVIII și XIX:

- Încă de la finalul secolului XVIII în Austria, pe lângă alte parohii sârbe și grecești, exista o parohie greco-română pentru grecii și românii ortodocși din exil, având hramul Sfânta Treime, însă în anul 1901 românii au fost înlăturați de greci.
- Elementul românesc nu a lipsit nici de pe teritoriul Bulgariei, însă numărul românilor aici este greu de precizat, abia în 1905 avem informații despre un recensământ realizat în Bulgaria unde erau recunoscuți aproximativ 80.000 de români⁷, o cifră mare, concurentă cu datele diasporei de astăzi din unele țări occidentale.
- În Ungaria exista în a doua jumătate a secolului al XIX-lea o biserică greco-valahă la Pesta având ca slujitor pe preotul cărturar Ioan Teodorovici, dar în timp a rămas în stăpânirea grecilor, urmând ca aromânii și românii din zonă să se organizeze mai târziu într-o altă parohie⁸. De asemenea

⁶ Petru Maior, *Istoria Bisericii Românilor*, Buda, 1813, pp. 22-23.

⁷ Pr. drd. Ioan Armași, *Românii din Ungaria și Bulgaria*, în vol. *Autocefalie și comuniune – Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, coord. Ioan-Dragoș Vlădescu, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 509. În jurul Vidinului, în anul 1889, sunt consemnate 54 de sate majoritar românești.

⁸ Teodor Misaroș, *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din Ungaria*, Publicație a Uniunii Culturale a Românilor din Ungaria, Giula, 2002, p. 234,

după anul 1864 sunt atestate 17 parohii⁹ care au aparținut pe atunci Episcopiei Aradului și Consistoriului Eparhial al Oradiei și care astăzi toată fac parte din Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria.

- În Franța, datorită numărului mare de români din Paris, s-a deschis în anul 1853 o capelă ortodoxă românească pusă sub jurisdicția Mitropoliei Ungrovlahiei, având ca prim slujitor pe Arhimandritul Ioasaf Snagoveanul. În anul 1882 clădirea în care era capela a fost demolată, iar în același an statul român a cumpărat o biserică veche a ordinului dominicanilor, care a fost apoi amenajată pentru parohia ortodoxă ce există până azi în Paris.
- În Germania începând cu anul 1858 s-a sfințit o capelă românească pentru negustorii români din Leipzig, dar care și-a încetat activitatea în 1881. Între anii 1864-1866 domnitorul Mihail Sturza al Moldovei a construit o biserică pentru români și greci în orașul Baden-Baden, iar din anul 1882 a fost pusă sub jurisdicția Mitropoliei Moldovei. Dintre slujitorii trimiși aici pentru misiune s-au remarcat: Iuliu Scriban și Cicerone Iordăchescu.
- Nu pot fi trecuți cu vederea *aromânii* din Balcani, care în secolele XVIII și XIX s-au organizat foarte bine din punct de vedere bisericesc, chiar dacă au purtat vitregiile vremii. Amintim perioada înfloritoare a orașului Moscopole (Macedonia), înființat în sec. XVII și în care predominau aromânii (și români!) care aveau în zonă 70 de biserici¹⁰. Orașul era înconjurat de câteva așezări românești: Corcea, Gramoste și Grabova. Moscopole era sediul Arhiepiscopiei de Ohrida în sec. XVIII, având în această perioadă mulți clerici aromâni, amintim aici pe Arhiepiscopul Ioasaf, care în 1727 a primit de la negustorii aromâni ce își desfășurau

vezi și conf. univ. dr. Tiberiu Gagy, *Bisericile Ortodoxe Românești din Ungaria. Prezent și perspective*, Casa de Editură Exclusiv, 2009, p. 12.

⁹Pr. drd. Ioan Armași, *Românii din Ungaria...*, p. 506.

¹⁰Adrian Nicolae Petcu, *Viața religioasă a românilor din Balcani*, în vol. *Autocefalie și comuniune – Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, p. 514.

activitatea în Țările Române, o mitră de argint și bani pentru ridicarea Academiei și a Tipografiei¹¹. Legătura românilor din Principate cu aromânii din Balcani s-a tradus printr-o grijă constantă față de cultura și viața bisericească a acestora și au existat în acest sens chiar planuri misionare și strategii menite să mențină vie Ortodoxia aromânilor. Un român de la sud de Dunăre, pe nume Anastasie Panu, a înaintat în 1863 împăratului Napoleon al III-lea o scrisoare în care cerea drepturi pentru aromâni cu privire la viața bisericească și cultura aromânilor și românilor din zonă, acesta a schițat „un program de acțiune imediată, prin aducerea unor elevi aromâni în Principatele române, pentru a fi educați, apoi trimiși în satele natale să activeze ca învățători și preoți”¹², de asemenea în secolul XVIII este menționată prezența unor studenți aromâni la București, care erau susținuți cu burse și trimiși apoi ca preoți în ținuturile natale pentru a face misiune printre aromâni¹³.

- În orașul Lvov din Ucraina au fost zidite în 1643-1644 2 biserici românești de către domnitorii moldoveni Vasile Lupu și Ștefan Tomșa, tot aici în 1860 *Fondul religios din Bucovina* a construit o biserică pentru români¹⁴. În Polonia este atestată la Poznan o capelă românească¹⁵, fapt ce de-

¹¹ Victor Papacostea, *Tradiții românești de istorie și cultură*, Editura Eminescu, București, 1996, pp. 289-294, de asemenea Valeriu Papahagi, *Moscopole-metropola comercială și culturală a românilor din Peninsula Balcanică în sec. al XVIII-lea*, Roșiorii de Vede, 1939, p. 10. Unele familii foarte importante de aromâni moscopoleni s-au în Pesta și Transilvania, precum familiile Gojdu și Șaguna, din care avea să se nască marele Mitropolit Andrei Șaguna (p. 11).

¹² Adrian Nicolae Petcu, *Viața religioasă a românilor...*, p. 516.

¹³ Adina Berciu-Drăghicescu, Maria Petre, Școli și biserici românești din Peninsula Balcanică. Documente (1864-1948), vol. 1, doc. 1, Editura Universității din București, București, 2004, pp. 103-104. Vezi și Maria Petre, *Aromânii și relațiile culturale româno-otomane la începutul secolului al XX-lea*, în „Revista Istorică”, t. VIII, nr. 1112, an 1997, p. 739742.

¹⁴ Pr. prof. dr. Nicolae Dură, *Românii din Europa Centrală și de Nord*, în vol. *Autocefalie și comuniune – Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, p. 555.

¹⁵ Vezi Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1981, p. 348.

notă că nici românii din aceste ținuturi nu au fost uitați de Biserica Ortodoxă Română din Principate.

Din aceste exemple de mai sus putem observa că grija misionară și pastorală pentru românii din afara Principatelor Române a persistat peste veacuri, deși vicisitudinile vremii și arealul conflictual au îngreunat teribil demersurile misionare.

Organizarea diasporei române în sec. XX până în anii 90

Secolul XX, frământat de războaie și convulsii de ordin social, politic și economic a constituit o etapă mai intensă de preocupare misionară și mai organizată din punct de vedere bisericesc decât în secolele trecute. Cele 2 războaie mondiale au influențat decisiv migrația temporară a unor popoare, determinând foarte multe familii din Est să se îndrepte spre zone occidentale mai sigure, fapt care a determinat Bisericile Ortodoxe Locale să apeleze la măsuri misionare spontane. Biserica Ortodoxă Română a desfășurat în unele țări occidentale o misiune de continuitate a ceea ce exista deja din secolul XIX sau a intervenit la nivel misionar în premieră în altă țări. Un lucru este cert, în sec. XX numărul românilor s-a micșorat în Balcani și a crescut în Occident, iar accentul trebuia pus pe grija misionară și bisericească față de comunitățile românești tot mai consistente din țările vestice. Astfel până în 1989 se înființează o serie de noi parohii menite să țină vie relația românilor cu credința strămoșească și Biserica mamă.

- În Franța parohia înființată în 1853 pentru românii din Paris și-a continuat neîntrerupt activitatea și în secolul XX existând până astăzi. O altă parohie s-a înființat apoi în anul 1983 la Strasbourg cu mai multe filii în alte orașe franceze.
- Continuând misiunea începută în Germania în sec. XIX la Leipzig și Baden-Baden, Biserica Ortodoxă Română a venit în sprijinul nevoilor religioase ale românilor de aici și a mai înființat mai multe parohii la: Hamburg și Offenbach în anul 1975 și München și Salzgitter în 1976.

- În Ungaria, pentru o misiune mai eficientă a celor 17 parohii deja existente înainte de 1900 a fost trimis în 1920 Protosinghelul Ghenadie Bogoevici¹⁶, iar pentru o organizație mai bună s-a hotărât în Sinodul Prezbiterial al Românilor Ortodocși din Ungaria la data de 24 iunie 1934 s-au înființat protopopiatele: Gyula, Chitighaz, Micherechi și Budapesta. După anul 1940, când Ardealul a fost anexat Ungariei, a început o acțiune agresivă de maghiarizare care a făcut foarte dificilă misiunea în parohiile ortodoxe române din Ungaria. Numărul mare de români și parohii din Ungaria au dus la mai multe încercări de înființare a Episcopiei Ortodoxe Române a Ungariei care s-au soldat prima dată cu înființarea unui Vicariat (4 octombrie 1950) și apoi a Episcopiei în 14 februarie 1997.
- În Austria, românii și-au deschis o capelă ortodoxă la Viena pusă sub ascultarea Mitropoliei Moldovei și având ca preot pe Virgil Ciobanu, fost preot militar în Viena. Din anul 1979 s-a deschis la Salzburg o altă parohie ortodoxă română.
- În Italia s-au înființat primele parohii la Milano – 1975, Torino și Florența în 1979. În Anglia s-a înființat la Londra prima parohie în anul 1964. În Elveția s-au înființat parohii la Geneva (1975), Lausanne și Zürich (1982).
- În Spania prima parohie s-a înființat, la cererea românilor din exil, prima parohie în anul 1978 la Madrid. De asemenea în același an s-a înființat și în Belgia prima parohie la Bruxelles.
- În țările scandinave, ilustrul preot Alexandru Ciurea a înființat în perioada 1971-1973 mai multe parohii cu filii: Stockholm cu filie în Jonkoping în Suedia, Helsinski în Finlanda), Göteborg (cu filii în Halmstadt și Boras în Suedia și Oslo în Norvegia) și la Malmo (cu filii în Helsingborg, Växje în Suedia și Copenhaga în Danemarca).

Numărul parohiilor românești existente în Europa Occidentală înainte de 1989 a făcut necesară organizarea unei structuri administrativ-bisericești intitulată Arhiepiscopia Ortodoxă Română

¹⁶ Pr. drd. Ioan Armași, *Românii din Ungaria...*, p. 506.

pentru Europa Occidentală și Meridională, recunoscută în 1972 de către Patriarhia Română.

În țările balcanice Biserica Ortodoxă Română a continuat în sec. XX misiunea începută cu un secol înainte. Astfel în Bulgaria s-a construit în 1905-1908 o biserică românească sfințită abia în 1923¹⁷ și își desfășoară activitatea până astăzi. În Macedonia existau mai multe biserici românești ridicate sau renovate în perioada 1900-1904 la Bitolia, Crușevo, Gopeș, Moloviște, Coceani, Veles, plus unele aromâne la Ohrida¹⁸ care desfășurau o misiune intensă pentru (a)românii de aici. În Albania în anul 1925 existau 2 biserici românești la Elbasan și Corcea, iar la 14 februarie 1930 sunt atestate 8 biserici pentru români¹⁹. În Grecia în anul 1928 existau 11 biserici românești, dar numărul lor a început să scadă după 1930²⁰.

Primii români au ajuns în Canada în perioada 1890-1894 iar lipsa Bisericii străbune i-a determinat să deschidă o parohie în Regina provincia Saskatchewan²¹ și să construiască prima biserică ortodoxă română în 1901 în provincia Alberta într-un sat pe care l-au numit Boian, după numele satului din care au venit din Bucovina²². În anul 1903 comunitatea a primit și un preot din Mitropolia Moldovei în persoana protosinghelului Evghenie Ungureanu de la mănăstirea Neamț²³, iar în anii următori au venit și alți preoți călugări: Benedict Iliescu, Filaret

¹⁷ *Ibidem*, p. 510.

¹⁸ Arhivele Naționale ale României (ANR), *Românii de la Sud de Dunăre*, doc. 149, pp. 324-326, a se vedea și Stelian Brezeanu, Gheorghe Zbucnea, *Românii de la Sud de Dunăre. Documente*, Editura Arhivele Naționale ale României, București, 1996, pp. 112-132 ș.u.

¹⁹ ANR, *Românii de la Sud de Dunăre*, doc. 139, p. 296 vezi și Adina Berciu-Drăghicescu, Maria Petre, Școli și biserici românești din Peninsula Balcanică..., doc. 157, pp. 489-490. În anul 1940 sunt atestate doar 6 biserici cf. ANR, *Românii de la Sud de Dunăre*, doc. 143, p. 309.

²⁰ ANR, *Românii de la Sud de Dunăre*, doc. 129, pp. 277-279.

²¹ Cf. Augustin Păunoiu, *Boianul Canadei, satul care trăiește prin biserică*, în Ziarul Lumina, 19 iunie 2017, p. 2.

²² Pr. prof. Aurel Jivi, Începutul vieții bisericești la românii ortodocși din America, în „Revista Teologică”, VI (78), an 1996, nr. 3-4, p. 285.

²³ Dr. Eleonor Bujea, *Romanians in Canada*, Edited by The Roumanian Orthodox Episcopate of America, Grass Lake MI, 2009, p. 97.

Gheorghiu, Dionisie Nichifor etc și până în anul 1911 s-a reușit înființarea a 8 parohii²⁴.

Biserica Ortodoxă Română a purtat grijă și de românii din America fiind atentă la nevoile lor bisericești și misionare, astfel în 12 septembrie 1904 Mitropolitul Ioan Mețeanu a ales pe preotul Oprea Zaharia²⁵ să-l trimită în America, oferindu-i câteva îndemnuri misionare la plecare: *să cercetezi pe acei poporeni ai noștri, să-i întărești în credința în Dumnezeu și în religiunea străbună...*²⁶, însă acesta a stat doar 3 luni în America și s-a întors în țară. Tot în 1904 s-a fondat și prima parohie românească din America, la Cleveland, iar primul paroh român a fost preotul Moise Balea²⁷. În anii următori au mai fost înființate 5 parohii la: South Sharon, Youngstown, Indiana Harbor și Alliance-Ohio, Erie etc fiind aduși și alți preoți din țară, unii dintre ei au stat perioade scurte tocmai pentru că au găsit un areal conflictual în parohii și o contra-misiune venită din partea românilor uniți și a prozelitismului sectar²⁸. Crescând numărul parohiilor la data de 04 septembrie 1912 se înființează un protopopiat condus de protopopul Ioan Podea²⁹. Primul război mondial a stagnat puțin elanul misionar în America, dar începând cu anul 1918 același preot Ioan Podea împreună cu românii au făcut demersuri notabile în vederea înființării Episcopiei Ortodoxe

²⁴ Prot. dr. I. Casian, *Românii din America și viața lor religioasă*, în „Biserica Ortodoxă Română”, LXVIII, an 1950, nr. 11-12, p. 593.

²⁵ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Mărturii documentare privitoare la diaspora românească din Statele Unite la începutul secolului al XX-lea*, în „Revista Teologică”, an (VI) 1996, nr. 3-4, p. 384.

²⁶ AAS, Dosar 325-904 apud Pr. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, *Episcopia Ortodoxă Română din America - parte a Ortodoxiei americane*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 53.

²⁷ *Ibidem*, p. 63.

²⁸ Există mai multe mărturii despre disputele confesionale dintre românii/preoții ortodocși și românii uniți conduși de preotul greco-catolic Epaminonda Lucaciu. A se vedea AAS, Dosar III, 708-904, act 9216, p. 3 apud Pr. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, *Episcopia Ortodoxă Română din America...*, p. 67. De asemenea o altă provocare misionară începând cu 1911 a fost lupta cu propaganda sectară, apărând comunități românești baptiste în Akron, Chicago, Erie etc (Cf. *Album aniversar al Episcopiei Ortodoxe Române cu ocazia Congresului Episcopiei*, 3-5 iulie 1954, p. 17).

²⁹ Cf. AAS, Dosar III 704-904, act nr. 6360, 21 iulie 1921.

Române a Americii, care după îndelungi demersuri s-a înființat în anul 1929 și recunoscută canonic în 1930 prin decretul patriarhal 10219³⁰. Statul a recunoscut Episcopia Americii abia în mai 1934, de aceea primul episcop român pentru nou înființata Episcopie a venit în anul 1935 dar s-a întors în țară în 1939 din cauza celui de-al doilea război mondial. A urmat o perioadă complicată din punct de vedere canonic pentru românii din America, deoarece aceștia au ajuns să fie cârmuiți de episcopi care nu se mai aflau în comuniune cu Biserica Ortodoxă Română (Valerian Trifa, Nathanael Popp etc)³¹. Biserica Ortodoxă Română nu a abandonat Episcopia din America și a continuat misiunea sa pentru românii de aici instalând în 19 noiembrie 1950 ca episcop pe Andrei Moldoveanu, iar după moartea acestuia pe episcopul Victorin Ursache, în timpul căruia eparhia a fost ridicată la rangul de Arhiepiscopie în 12 decembrie 1974 cu titulatura: Arhiepiscopia Ortodoxă Română în America și Canada. Am oferit mai multe detalii istorice cu privire la viața bisericească a românilor din America tocmai pentru a evidenția convulsiile misionare ce au avut loc, provocările pastorale și canonice specifice acestei diaspore longevive. Realitatea misionară ca lucrare vie a acesteia se bazează în fundamentarea ei pe semnele văzute ale lucrării Bisericii, de aceea orice demers interdisciplinar este de dorit și trebuie asumat cu seriozitate. Istoria vine întotdeauna să susțină misiunea Bisericii prin semnele și dovezile trecutului.

Înainte de 1989 s-au deschis mai multe parohii în ținuturi foarte îndepărtate precum: Australia³², cu parohii românești la Sidney, Melbourne (înființate în 1970), Adelaide (1973), Brisbane (1984) la

³⁰ Decretul patriarhului Miron Cristea de recunoaștere canonică a Episcopiei Ortodoxe Române a Americii, Decretul patriarhal nr. 10219 din data de 01 noiembrie 1930.

³¹ Dr. Eleonor Bujea, *Romanians in Canada*, p. 67 și *Introducere* p. IX. Vezi Gerald J. Bobango, *Religion and Politics: Bishop Valerian Trifa and His Times*, East European Monographs, 1981, pp. 40-46, 49, 52-53 ș.u, a se vedea de același autor: *The Romanian Orthodox Episcopate of America: The First Half Century, 1929-1979*, Romanian-American Heritage Center, Jackson MI, 1979, pp. 231, 237-239; Carl S. Tyne (ed.), *Orthodox Christianity: Overview and Bibliography*, Nova Science Publisher, Inc., Hauppauge-New York, 2002, p. 153.

³² † Mihail Filimon, Episcop al Episcopiei Ortodoxe Române a Australiei și Noii Zeelande, *Românii ortodocși din Australia și Noua Zeelandă*, în vol. *Autocefalie*

care se adaugă parohia din Noua Zeelandă (Wellington) înființată în 1971³³.

Ținuturile românești pierdute după modificarea granițelor în cele 2 războaie mondiale: Basarabia, Bucovina, Maramureșul istoric partea din Ucraina, Banatul sârbesc actualmente cu Valea Timocului etc nu pot fi considerate în acea perioadă parte a diasporei, fiind ortodoxe române, realitate care nu s-a pierdut prin simpla schimbare a granițelor, deși astăzi, după zeci de ani, este incontestabil elementul ortodox dar discutabil cel identitar românesc.

Organizarea diasporei ortodoxe române din anii 90 până în actualitate

Actualmente diaspora ortodoxă română cunoaște o perioadă înfloritoare fiind în plină dezvoltare și organizată în 4 mitropolii (Mitropolia Basarabiei, Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale, Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale și de Nord și Mitropolia Ortodoxă Română a celor două Americi³⁴), 10 episcopii (Episcopia Daciei Felix, Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande³⁵, Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, *și comuniune – Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, pp. 592-594.

³³ *Ibidem*, pp. 596-598. A se vedea și Stephen Godley, Philip J. Hughes, *The Eastern Orthodox in Australia*, Australian Government Pub. Service, 1996, pp. 5, 32-34.

³⁴ Mitropolia are în total 44 de parohii, din care una în America Latină la Hamilton în Venezuela, și 12 misiuni din care una în America Latină, la Buenos Aires, Argentina (cf. www.mitropolia.us accesat în 01.12.2017 ora 21:53). Este foarte importantă extinderea misiunii America Latină și înființarea unor parohii în Brazilia și Columbia mai ales că datele statistice indică un număr tot mai mare de români în aceste țări în ultimii ani. Este consemnată prezența a 7393 cetățeni români în Brazilia și aproximativ 40.000 brazilieni de origine română (cf. datelor oferite de Ambasada României în Republica Federativă a Braziliei: <http://brasilia.mae.ro/node/797> accesat în 27.11.2017 ora 21:31).

³⁵ + Mihail Filimon, *Românii ortodocși din Australia...*, p. 599. Actualmente Episcopia are 19 parohii și 2 misiunii în componență, cf. www.roeanz.com.au accesat în 01.11.2017 ora 20:48.

Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord și Episcopia Ortodoxă Română a Canadei, Episcopia de Bălți, Episcopia Basarabiei de Sud, Episcopia Ortodoxă de Dubăsari și Transnistria). Fiecare eparhie are zeci sau sute de parohii³⁶. Ar fi un efort statistic asiduu să enumerăm toate parohiile din diaspora ortodoxă română, însă putem spune că numărul mare al acestora reflectă incontestabil un dinamism misionar aparte și o lucrare vie a Bisericii Ortodoxe Române în întreaga diasporă. Din 1989 până astăzi s-au înființat peste 550 de parohii. Aproape lunar apar parohii noi, mai ales în Europa Occidentală și se nasc noi necesități misionare: Înființarea Episcopiei Ortodoxe Române de Marea Britanie, o parohie în Andorra, una în Islanda (actualmente există o misiune), o parohie în Groenlanda și una în Insulele Feroe³⁷, rearondarea unor parohii mamut și scindarea acestora în altele mai domestice ca suprafață, pentru o misiune mai consecventă. În afara eparhiilor amintite mai sus există și structuri bisericești ale comunităților românești din afara granițelor țării, aflate în jurisdicția directă a Patriarhiei Române (Așezămintele Românești de la Locurile Sfinte: Ierusalim, Iordan și Ierihon, parohia ortodoxă română din Sofia-Bulgaria, parohia ortodoxă română din Tokyo și parohia ortodoxă română din Osaka-Nagoya, Japonia), sau care se află în alte jurisdicții canonice dar păstrează legături culturale și spirituale cu Biserica Mamă (Așezămintele Românești din Sfântul Munte Athos: Podromu și Lacu; comunitatea românească din Cipru (înființată în 1995), parohia ortodoxă română din Istanbul (înființată în 2004), parohia ortodoxă română din Johannesburg-Africa de Sud (înființată în 2000), parohia ortodoxă română din Damasc-Siria (înființată în

³⁶ Conform datelor statistice actuale (01 noiembrie 2017) numai în cele 2 Mitropolii: Europa Occidentală și Meridională și în cea a Germaniei, Europei Centrale și de Nord există 705 parohii ortodoxe române, 21 de mănăstiri plus aproximativ 35 de filii sau misiuni. Cele mai mari episcopii ca număr de parohii sunt Episcopia Ortodoxă Română a Italiei cu 249 parohii în 19 protopopiate și Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei cu 124 parohii în 12 protopopiate (datele provin din consultarea site-urilor actualizate al celor două mitropolii: www.mitropolia.eu și www.mitropolia-ro.de accesate în 01.11.2017 ora 21:39)

³⁷ Există momentan, din partea Episcopiei Ortodoxe Române a Europei de Nord, demersuri de înființare a 2 parohii în Insulele Feroe și Groenlanda.

2009), parohia ortodoxă română din Brno, Cehia etc. Structurile bisericești amintite mai sus se găsesc într-o continuă fază de conturare și re-organizare ca efect al fenomenului migraționist internațional.

Diaspora română europeană - caracteristici

Diaspora română europeană cunoaște după anul 1989 o dezvoltare fără precedent, însă ea este rezultatul a peste 100 de ani de migrație, frământări politice, economice, sociale etc, dar și de implicare misionară a statului român și a Bisericii Ortodoxe Române. Conform datelor statistice actuale, românii răspândiți în statele europene alcătuiesc o cifră cu multe zerouri de aproximativ 3.400.000³⁸ cetățeni pulverizați atât în statele Uniunii Europene dar și în alte state Balcanice și Est europene. România are din 2015 încoace cea mai mare rată de creștere a emigrării constând în 7,3%. Viteza sporită a mobilității intereuropene face imperios necesară o atenție sporită asupra fenomenului din partea statului român și a Bisericii Ortodoxe Române, care într-o împreună colaborare pot asista cetățenii români din diaspora europeană în diferitele lor nevoi. O caracteristică aparte a diasporei române europene e aceea că aceasta e asumată și înțeleasă mai bine de către instituțiile statului român (consulate) prin intermediul structurilor bisericești existente aici, mai ales parohii, care la nivel local cunosc cel mai bine realitățile și necesitățile comunității și iau constant pulsul acestora, tocmai de aceea de multe ori parohiile și Episcopia sunt consultate de către ambasadă și/sau consulate cu privire la diferite aspecte care influențează benefic viața comunităților românești.

³⁸ Numărul diferă în funcție de metodologia statistică, există măsurători statistice care vorbesc de aproape 4 milioane de români în Europa. După 1990 numărul explodează de la câteva sute de mii la 3 milioane jumate cu o rată de creștere a emigrației de la 2,04% la 7,3% ceea ce arată un flux de mobilitate foarte crescut, astfel 17,54% din populația României trăiește în afara granițelor ei. (Vezi *Diaspora. Partener pentru dezvoltarea României*, Ministerul Afacerilor Externe – Departamentul Politici pentru Relația cu Românii de Pretutindeni, București, 29.11.2016, pp. 3-4; de asemenea EUROSTAT, *Migrant integration*, Imprimerie Bietlot Frères in Belgium, 2017, pp. 40-45; EUROSTAT, *The EU in the world*, Printed on ECF, Belgia, 2016, pp. 21-30.

Biserica Ortodoxă Română prin preoții și parohiile ei din Europa este în permanență prezentă în mijlocul comunităților românești, iar acest contact continuu contribuie decisiv la rezolvarea anumitor probleme de ordin social, economic, identitar, cultural ș.a.m.d. Trebuie să punctăm faptul că și diaspora română europeană contribuie economic, social și demografic la bunăstarea statului român și al Bisericii, astfel avem o susținere reciprocă: a cetățenilor români din partea statului român și a Bisericii și invers: a statului român și a Bisericii din partea românilor, de aceea cultivarea bunei-relaționări și a bunăstării sociale, bisericești, identitare și culturale a românilor din diaspora europeană se impun de la sine.

Diaspora română europeană implică o schemă a cel puțin 3 elemente care nu trebuie separate: oamenii (românii), statul român și Biserica Ortodoxă Română. În acest sens nu se admite nicio neasumare a responsabilităților care revin fiecăruia element constitutiv al schemei mai sus enunțate, mai ales că în Occident românii ortodocși întâlnesc o concepție autonomă asupra vieții: „Dumnezeu nu mai are nicio semnificație spirituală pentru viața omului, iar lumea secularizată în care trăim este dominată mai mult de valorile pământești și trupești și mai puțin de cele cerești și sufletești”³⁹, în acest sens fără a da un sens teonom vieții, omul nu-și va găsi pacea/bunăstarea și nici împlinirea în societate, indiferent în ce țară europeană trăiește, cum de altfel nici menirea sa în această lume, căci „în libertatea sa, omul a decis să lege lumea de sine în loc s-o lege de Dumnezeu. Prin hotărârea sa de a îndrepta lumea spre sine, omul s-a limitat pe sine și natura la cadrul legilor care guvernează creația”⁴⁰. Diaspora românească din Europa *are o vocație*⁴¹ aparte de a reda acestui continent pecetea sa creștină și de a fi în mijlocul polisului european (fără a fi o supra-diasporă sau sumă de supra-comunități!) un ferment spiritual, însă pentru aceasta Biserica Ortodoxă Română, prin misiunea ei, trebuie să

³⁹ Lidia Sima, Roxy Cassandra Madison, Vasile Sorescu, *Integrarea României în UE – o viziune ortodoxă*, Editura C. H. Beck, București, 2007, p. 126.

⁴⁰ † ÎPS Ioannis Zizioulas, Mitropolitul Pergamului, *Prelegeri de Dogmatică creștină*, trad. rom. Florin Caragiu, Editura Sophia, București, 2008, p. 208.

⁴¹ Pr. Prof. Ioan Brie, *Destinul Ortodoxiei*, EIBMBOR, București, 1989, pp. 128-129.

imprime diasporei românești un rost bine definit, acela de a fi cale pentru europeni înspre calea cea adevărată: Hristos-Adevărul (In. 14, 6). Suntem conștienți că nu acesta a fost țelul românilor veniți în țările europene, ci țelul a fost unul economic-social, dar realitatea misionară actuală ne demonstrează că există o căutare a țelului suprem, un freamăt spiritual mai presus de forfota europeană, un tremol duhovnicesc ce se traduce în adunarea credincioșilor români în jurul altarelor a peste 600 de parohii și filii ortodoxe în Europa tocmai pentru că, dincolo de traiul lumesc, există un puternic ascendent înspre patria cerească.

În loc de concluzii...

Diaspora ortodoxă este un efect al misiunii Bisericii, care a biruit vitregiile vremurilor și nu și-a uitat fiii plecați departe de țară, iar dincolo de problemele canonice pe care le ridică, trebuie să vedem lucrarea vie a Bisericii Ortodoxe care, din motive inițial exterioare ei (migrația) a ajuns să fie trăită și tot mai prezentă în ținuturi unde până acum 20-30 de ani Ortodoxia era cunoscută prea puțin sau doar din auzite și din cărți.

Ce are specific misiunea din trecut a Bisericii în diaspora cu misiunea actuală este continuitatea, iar ceea ce diferențiază misiunea actuală de cea din secolele trecute este amploarea. Astăzi Biserica Ortodoxă Română nu este prezentă doar în marile capitale europene, ci se face simțită prin sutele de parohii ortodoxe române din statele Uniunii europene și nu numai.

Misiunea Bisericii în diaspora este un proces evolutiv, încă activ, ce s-a dezvoltat din nevoia spirituală a celor plecați departe de țara lor și din necesitatea unei vieți duhovnicești reale. În diaspora, Biserica Ortodoxă se confruntă mai intens cu provocările secularizării și cu efectul acestora asupra credincioșilor ei, dar misiunea pe care o desfășoară este una de adaptare și uneori atipică dacă ținem cont de misiunea din țara natală.

Trinitas TV – misiunea Bisericii prin televiziune

Dr. EUGEN BUCHIU

INCĂ DE LA ÎNTEMEIEREA EI, Biserica nu a putut fi niciodată despărțită de caracterul ei misionar, concretizat cel mai adecvat în demersul ei de integrare a tuturor persoanelor în „Trupul tainic al lui Hristos”. Precedând chiar trimiterea în lume a Apostolilor și a urmașilor acestora, misiunea își are izvorul în relațiile intratrinitare: „Misiunea creștina își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și către întreaga lume. Astfel, misiunea este <<participare>> la trimiterea Fiului (*In 20, 21-23*) și a Duhului Sfânt (*In 14, 26*) în lume, Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea.”¹

Plecând de la porunca lui Hristos „*Mergând învățați toate neamurile*” (*Mt 28, 19*), misiunea Bisericii îi cuprinde atât pe cei din interiorul său, cât și pe cei care nu au primit Evanghelia Mântuitorului, după cum subliniază pr. prof. dr. Valer Bel: „De la început, misiunea Bisericii s-a angajat în aceste două mari direcții: misiunea *ad extra*, sau externă, propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor și misiunea *ad intra*, sau internă prin care Biserica s-a preocupat de cei botezați, organizând viața internă, liturgică și socială a comunității creștine.”²

¹ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, ediția a II-a, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p.7.

² Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, ediția a II-a, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p.8.

Despre lucrarea sau direcția internă a misiune Bisericii vorbește și teologul Doru Costache: „În cele dinăuntru, misiunea Bisericii este dublă; pornind de la modelul Prea Sfintei Treimi, grija Bisericii este afirmarea persoanei în comuniunea persoanelor și, ca atare, cultiva atât valoarea părții, cât și a întregului (sobornicitate) [...] de cealaltă parte, în duhul comuniunii, misiunea Bisericii se îndreaptă spre apropierea membrilor ei și a tuturor de Hristos.”³

Același teolog, analizând mișcarea *ad extra*, face o diferență fundamentală între misiune și prozelitism: „Spre cele de afară, slujirea Bisericii se exprimă în primul rând prin cuvânt, prin binevestire. Dar ce înseamnă acest afară? Înseamnă curtea altei Biserici, soră sau nu? Înseamnă misiunea ei a intra hoștește în altă turmă, pentru a tâlhări oile cuvântătoare? [...] Biserica lui Hristos își săvârșește de două mii de ani misiunea, după voia Domnului, după împrejurări și după vrednicia fiilor ei, clerici și mireni [...] Or, evanghelizarea fără trimitere și pretenția slujirii Cuvântului fără adevărarea harului, după tipare străine, ciudate și ridicole, trâmbițarea fariseică a unei lupte cu puterile întunericului în lipsa oricărui criteriu obiectiv al adevărului – căci e vrednic de primit numai ceea ce pretutindeni, totdeauna și de către toți a fost crezut, - transformă lucrarea cultelor neoprotestante într-o rușine pentru Evanghelia lui Hristos și pentru Biserica lui Hristos.”⁴ Așadar, misiunea este o coordonată exclusiv a Bisericii celei Una, prozelitismul fiind o lucrare a sectelor și/sau a noilor mișcări religioase, caracterizat prin ruperea din comunitățile de bază și înregimentare manipulative. În acest sens, concluzia îi aparține pr. Ciprian Marius Cloșca: „Cert este că Biserica Ortodoxă nu înțelege prin misiune a face prozelitism sau de a atrage prin diverse mijloace pe cineva la împărtășirea doctrinei și modului ei de viață. Biserica, fiind spațiul Sfântului Duh, este spațiul maximei libertăți, în Iisus Hristos.”⁵

³ Doru Costache, *Misiune și Evanghelizare* în Almanah Bisericesc 1996, ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, p. 220.

⁴ Doru Costache, *Misiune și Evanghelizare* în Almanah Bisericesc 1996, ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, pp. 220-221.

⁵ Pr. Dr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Lumen, Iași, 2009, p.479.

Cele două direcții ale misiunii Bisericii, pe care le-am prezentat succint anterior, se regăsesc în mod elocvent și în activitatea postului TrinitasTV, după cum voi prezenta mai târziu, prin oferta de emisiuni și programe destinate atât credincioșilor, cât și celor care nu au suficiente cunoștințe religioase, sunt de alte confesiuni sau chiar ateï, dar care îșï doresc, din diverse motive, să cunoască mai îndeaproape Ortodoxia.

O mare oportunitate misionară – lansarea postului TrinitasTV

Încă de la apariția ei, televiziunea⁶ a fost receptată cu entuziasm deoarece livra simultan cele două caracteristici esențiale ale mass-mediei de până atunci: informația clară și concisă din printuri și utilizarea sunetului, specific radioului. În România⁷, difuzarea primelor emisiuni în mod regulat începe cu data de 23 august 1955. Se observă așadar, că apariția acestui mijloc mass-media în țara noastră se confundă cu perioada de început a regimului totalitar comunist, care a confiscat televiziunea și a subjugat-o propriilor interese prin inserarea mijloacelor de propagandă⁸. După o captivitate de aproape cinci decenii, tele-

⁶ „Ideile timpurii privind realizarea televiziunii au apărut încă din anul 1875 și invocau principiul transmiterii simultane a fiecărui element de imagine prin câte un canal separat. Însă televiziunea digitală de azi este foarte departe de prototipurile inițiale. Ideea de televiziune a fost exprimată public pentru prima oară de doi oameni de știință britanici, Ayrton și Perry.” Ion Stavre, *Comunicare audiovizuală*, ed. Tritonic, 2011, p.96.

⁷ „Primele încercări de transmitere la distanță pe cale electrică, a imaginilor, se fac în anul 1928 de către George Cristescu. În anul 1937 a fost realizată o emisiune de televiziune la Facultatea de Științe din București, iar în anul 1939 au fost făcute câteva demonstrații publice. În anul 1953 au început probele tehnice pentru un emițător de televiziune de construcție românească, realizat sub conducerea profesorului Alexandru Spătaru.” Ion Stavre, *Comunicare audiovizuală*, ed. Tritonic, 2011, p.96.

⁸ Propaganda – activitate sistematică de transmitere, promovare sau răspândire a unor doctrine, teze sau idei de pe pozițiile unei anumite grupări sociale și ideologii, în scopul influențării, schimbării, formării unor concepții, atitudini, opinii, convingeri sau comportamente. *Dicționar de sociologie*, coordonatori Cătașin Zamfir, Lazăr Vlasceanu, ed. Babel, București, 1998, p.456.

viziunea din România, neconstrânsă de politicile editoriale ale unui partid unic, a cunoscut o diversificare majoră, dar care a suferit unele derapaje, nefiind înscrisă unei legislații clare: „Din decembrie 1989, cand oamenilor li s-a oferit dintr-odată, dreptul la liberă exprimare, până în mai 1992, când a apărut Legea audiovizualului, prima reglementare care legifera pluralismul în audiovizual, s-a abuzat adesea de libertățile cucerite. Au fost improvizate, în pripă, în diferite zone din țară, posturi independente, care, folosind camere de luat vederi și casete pentru amatori, difuzau programe libere, adesea indecente și lipsite de orice valoare.”⁹

Odată cu trecerea timpului și diversificarea posturilor tv, în mod firesc, au apărut și materiale cu specific religios. În acest sens merită menționată apariția la postul public de televiziune, la începutul anilor 90, a emisiunii *Credo*, unde erau tratate evenimente din viața Bisericii, subiecte teologice ș.a.

Pe de altă parte însă, diversificarea accentuată a grilelor posturilor tv, a adus în fața telespectatorilor programe, filme și emisiuni cu un caracter îndoielnic, obscen, violent, impactând în mod agresiv telespectatorul. O altă consecință a înmulțirii ofertei tv a fost apariția și dezvoltarea dependenței¹⁰ de televizor. Această nouă adicție, neexistentă în urmă cu câteva decenii, apare în mod natural din moment ce televizorul tinde să înlocuiască relațiile interpersonale și să acapareze tot mai mult timp în viața individului: „Conform unor studii de specialitate, privitul la TV este activitatea predominantă a omului contemporan în propria casă. Astăzi se trăiește cu media și prin media. Televizorul, și nu numai, devine în mod automat interfața noastră cu lumea, mediul în care interacționăm în mod constant. În cele mai multe situații, televizorul

⁹ Ion Stavre, *Comunicare audiovizuală*, ed. Tritonic, 2011, p.101.

¹⁰ Printre criteriile de diagnosticare a dependenței de televizor sunt, în viziune psihologilor americani Robert Kubey și Mihaly Csikszentmihaly: „televizorul rămâne deschis, deși se desfășoară alte activități în paralel; la trezirea din somn, de dimineața televizorul este pus în funcțiune, nu se poate dormi decât cu televizorul deschis”. Virgiliu Gheorghe, Nicoleta Criveanu, Andrei Drăgulescu, *Efectele micului ecran asupra minții copilului*, ediția a II-a, ed. Prodromos, 2013, p.56.

devine cea mai coplesitoare prezență din propriile case.”¹¹ Despre coagularea indivizilor în jurul televizorului, ca activitate principală în timpul liber, Florin Roman subliniază: „Această grupare a tuturor membrilor familiei în jurul televizorului lasă impresia unei tihne și iubiri reciproce, dar în realitate este o scufundare în păcatele sufletești și trupești. Mai mult, televizorul nu unește în comuniune membrii familiei, ci îi înstrăinează unul de altul.”¹²

Konstantin Zorin alătură dependenței de televizor alte adicții „moderne”, identificând o pleiadă de vicii cu un numitor comun: „Fumatul, alcoolismul, narcomania, computeromania, mania jocurilor, împatimirea patologică de muzică (melomania), de vizionarea emisiunilor TV (telemania), de mâncarea multă sau gustoasă (gurmanderia), dependența sexuală, fanatismul sportiv, dependența muncă - putem continua enumerarea la nesfârșit. Aceste boli sunt așchii din același trunchi. Ca niște surori gemenе, ele au multe în comun, ceea ce ne face să le examinăm ca pe un ansamblu. Astfel, toate bolile sus-menționate au în comun sindromul de dependență psihică (atracția obsesivă ș.a.m.d) și sindromul de dependență fizică (abstinența, mahmureala...).¹³ În definitiv însă, televiziunea, ca și marile descoperiri tehnologice, nu sunt în esență pozitive sau negative, ci modul lor de uzitare poate fi bun sau rău: „Considerăm că televiziunea este bună când se înscrie pe două coordonate: timpul petrecut în fața televizorului și, mai ales calitatea emisiunilor. Pentru ambele sunt răspunzători atât consumatorii, receptorii de televiziune, cât și producătorii și emițătorii.”¹⁴

În conglomeratul mediatic contemporan, care îl ofertează pe telespectator cu un evantai largit de producții, se simțea nevoia unui produs care să vizeze latura spirituală a persoanei. Pe lângă

¹¹ Adrian Lemeni, *Aspecte apologetice contemporane*, ed. ASAB, București, 2010, p.59.

¹² Florin T. Roman, *Idolii vremurilor noastre*, ed. Evanghlistos, București, 2010, p. 14.

¹³ Konstantin V. Zorin, *Dependența de computer, de jocuri, de nicotină*, ed. Sofia, București, 2011, p.19.

¹⁴ Konstantin V. Zorin, *Dependența de computer, de jocuri, de nicotină*, ed. Sofia, București, 2011, p.16.

programele culturale, spre exemplu, care existau mai mult sau mai puțin în grila de programe a posturilor tv, lipsa unor emisiuni eminamente religioase crea un gol resimțit de omul zilelor noastre. În condițiile în care sportului îi erau dedicate exclusiv 2 canale, conținutul religios era singurul absent din gama lărgită de interes tv, telespectatorii fiind privați, în mod nejustificat, de astfel de subiecte. Invitarea sporadică a unor preoți și teologi în platourile diverselor emisiuni, multe dintre ele tratând subiecte adiacente vieții Bisericii sau teme denigratoare la adresa clerului, nu era suficient. Pe acest fond, în data de 27 octombrie 2007, la inițiativa și prin implicarea directă a Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a început să emită TrinitasTV, postul de televiziune a Patriarhiei Române.

Odată cu lansarea TrinitasTV, Preafericirea Sa a stabilit cinci principii¹⁵ care stau la baza misiunii postului:

- Televiziunea Trinitas face mai accesibilă rugăciunea Bisericii, prezentând-o sub aspect vizual. Ritualurile liturgice, pictura bisericilor, estetica obiectelor folosite la slujbe, toate acestea cer și o reflectare vizuală a evenimentului religios din Biserica Ortodoxă, iar aceasta se poate realiza doar prin intermediul televiziunii. De asltfel, înființarea TrinitasTV a fost precedată de numeroase solicitări din partea credincioșilor de la oraș și de la sat pentru înființarea unei televiziuni a Bisericii care să facă accesibilă participarea la slujbe și pentru cei bolnavi, imobilizați la pat sau bătrâni.
- TrinitasTV pune în lumină patrimoniul istoric și artistic al Bisericii Ortodoxe, ca ineditabilă moștenire spirituală și culturală a poporului român[...]
- Televiziunea Trinitas prezintă societății românești viața Bisericii, prin informări sintetice asupra evenimentelor desfășurate la nivelul Patriarhiei Române și al eparhiilor, ca și prin evidențierea vieții parohiale și monahale[...]
- TrinitasTV reflectă vizual vocația Bisericii de creatoare de cultură românească, precum și implicarea Bisericii în educație și în formare civică[...]

¹⁵ *Centrul de presă BASILICA, slujire medicatică ortodoxă la începutul mileniului III*, coordonator Pr. dr. Nicolae Dascălui, ed. BASILICA, 2013, pp.61-65.

- TrinitasTV cooperează cu Televiziunea Națională, cu Ministerul Culturii, cu Ministerul Educației Naționale, cu Ministerul de Externe, precum și cu alte instituții guvernamentale și neguvernamentale, care au obiective convergente cu ale sale[...]

Rămând fidelă caracterului său misionar, Biserica prin mijloacele moderne de comunicare în masă, face cunoscut mesajul Evangheliei, în mod facil, unui număr mare de persoane, după cum subliniază Preafericitul Părinte Patriarh Daniel¹⁶: „Omul zilelor noastre, asaltat de avalanșe de informații diverse și rapide, dar și de mode și experimente șocante, devine din ce în ce mai dispersat și superficial, sceptic și suspicios în sufletul său. Din aceste motive, el are dificultăți în a recepta mesajul Bisericii privind adevăruri eterne și valori perene, dar poate înțelege mai ușor mesajul exprimat prin acțiuni culturale și sociale ale Bisericii. În acest sens, un efort major al Bisericii noastre este acela de a oferi informații care reflectă activitatea ei liturgică, pastorală, culturală, social-filantropică și educativă prin mijloace moderne de comunicare. Un astfel de demers misionar s-a concretizat acum zece ani (2007), odată cu înființarea Centrului de Presă Basilica al Patriarhiei Române, format din cinci componente – Radio Trinitas, Trinitas TV, Publicațiile Lumina, Agenția de Știri Basilica și Biroul de Presă. Centrul de Presă Basilica este asemenea unei mâini cu cinci degete prin care Biserica lucrează pentru o corectă informare a credincioșilor cu privire la viața și activitatea ei astăzi. Prin mijloacele de comunicare radiofonic, audiovizual, tipărit și on-line, Biserica evidențiază cu prioritate lumina din oameni, prezentând chipuri de iubire milostivă și coresponsabilitate, prin care invită indirect pe membrii ei și pe oamenii din afara ei să devină la rândul lor chipuri de lumină și iubire milostivă, adică persoane profund umane. Astfel, prin mijloacele moderne de comunicare, Biserica devine mesager în lume al faptelor bune luminate de harul divin,

¹⁶+Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Centrul de Presă Basilica – zece ani de misiune mediatică** mesaj adresat cu prilejul aniversării a zece ani de activitate a Centrului de Presă Basilica, Sărbătoarea Sfintei Treimi, luni, 5 iunie 2017. <http://basilica.ro/centrul-de-presa-basilica-zece-ani-de-misiune-mediata/>.

pentru ca oamenii văzând aceste fapte bune să slăvească pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt (cf. Matei 5, 16)".

Așadar, misiunea Bisericii prin intermediul mass-media reprezintă o necesitate care devine palpabilă prin racordarea la mijloacele moderne de comunicare. Sub nici o circumstanță acest fapt nu înseamnă o modificare sau alterare a mesajului său, ci o adaptare și o deschidere față de noi oportunități de misiune. În acest sens, pr. prof. David Pestroiu îndeamnă: „Propriile canale de comunicare media ale Bisericii constituie o bună soluție misionară. Este singura, de fapt, care poate contrazice fatalismul unor autori, precum Mirel Bănică:<<Orice antenă de televiziune prin satelit din satele românești reprezintă în viitor un practicant ortodox... mai puțin>>. Tocmai pentru trezirea spirituală, pentru înmulțirea creștinilor cu fapta, și nu cu numele, Patriarhia Română a înființat Centrul de presă Basilica.”¹⁷

TrinitasTV – interfața vieții Bisericii noastre

Încă de la momentul lansării, o caracteristică definitorie a televiziunii Trinitas a fost transmiterea, în regim *live*, a Sfintei Liturghii (intervalul orar 9-11) și a Vecerniei (16-18) de la Catedrala Patriarhală. Valorificând această mare oportunitate, credincioșii resimt bucuria, în mai mică măsură, de a participa, prin intermediul micilor ecrane, la slujbele Bisericii. Este o mare șansă, mai ales pentru persoanele care din diverse motive nu pot ajunge, în duminici sau sărbători, în locașuri de cult, de a asculta și mai ales *de a vedea* cultul divin public. Transmisiunile în direct a celor două slujbe, se adresează și celor, care din cauza vârstei înaintate, a diverselor suferințe, sau a lipsei timpului, nu pot participa la ceremonialul liturgic. Este o adevărată binecuvântare de la Dumnezeu, ca o persoană imobilizată spre exemplu, care din cauza suferințelor sau a stării de sănătate precare nu a reușit să participe de mult timp la sfintele slujbe, să se afle, prin intermediul televizorului, timp de 2 ore, alături de credincioșii din Catedrală, la Sfânta Liturghie.

¹⁷ pr. David Pestroiu, *Ortodoxia românească în postmodernitate*, ed. Universității din București, 2017, pp. 35-36.

Tot în direct au fost transmise și alte slujbe la diverse momente importante din viața Bisericii, sau la mari sărbători. Astfel, în data de 14 mai a.c., TrinitasTV a difuzat *live*, Sfânta Liturghie de la Mănăstirea Putna, săvârșită de Întâistătătorul Bisericii noastre împreună cu alți ierarhi români, la finalul căreia a avut loc proclamarea solemnă a canonizării Sfinților putneni.

În ziua pomenirii Sfântului Voievod Neagoe Basarab, postul TrinitasTV a transmis în direct slujba Sfintei Liturghii de la Catedrala din Curtea de Argeș, cu prilejul împlinirii a 500 de ani de la sfințirea locașului de cult.

De asemenea, momentul unic al pogorârii Sfintei Lumini la mormântul Domnului din Ierusalim a fost acoperit cu o transmisiune în direct de la fața locului. Așadar, cu ajutorul postului de televiziune al Patriarhiei Române, telespectatorii au putut fi transpuși la diverse momente deosebite din viața Bisericii noastre, la care, din varii motive, nu ar fi putut fi prezenți.

O prezență importantă în grila de programe a postului TrinitasTV o reprezintă emisiunile culturale. Spre exemplu, *Europa Christiana* este emisiunea care aduce în prim-plan importanța civilizației europene și rolul determinant al credinței creștine în făurirea ei. Între temele prezentate amintim: *Europa creștin-democrată* (invitat Cătălin Raiu), *Retorica – tradiție și actualitate* (invitat Theodor Paleologu), *Ideile politice ale Europei* (invitat Ovidiu Olar), *Trump – un creștin American* (invitat Mihai Neamțu), *Făcătorii de pace în lumea de azi/ Identitate națională, identitare europeană* (invitat Dumitru Borțun), *Teatrul creștin* (invitat George Banu), *Creștinismul arab* (invitat Ioana Fedorov), *Viitorul incert al Europei* (invitat Teodor Baconski), *Istoria greacă a Europei/ Istoria europeană a Greciei* (invitat Theodor Paleologu), *Laicitate și secularism* (invitat Lucia Cîrlan), *Psihoterapie și spovedanie* (invitat Prof. Univ. Adrian Opre), *Shakespeare – autor creștin?* (invitat Prof. Univ. Adrian Papahagi), *Europa imperiilor* (invitat Prof. Univ. Mihai- Răzvan Ungureanu), *Europa – Identitate istorică* (invitat Prof. Univ. Vlad Nistor).

Față către față, între contemporani este o emisiune care a abordat, până la momentul încetării difuzării, din luna septembrie a.c., subiecte variate, sub forma unor dialoguri culturale pe teme

contemporane. Câteva subiecte tratate: *Familia creștină, în dificultate?* (invitat Claudiu Târziu), *Colectiv spre viitor* (invitați Eugeniu și Corina Gabriela Ioniță), *Arhitectura ca artă* (invitat Arh. Dorin Ștefan), *Starea poeziei* (invitat Magda Cârneci), *Recitindu-l pe Eminescu* (invitat Prof. Mihai Zamfir); *Presa creștină* (invitați Marius Vasileanu și Răzvan Bucuroiu), *40 de ani de la cutremur* (invitat Prof. Univ. Dan Lungu).

Emisiunea *Credință și cultură, azi*, moderată de Vasile Bănescu, reprezintă „un demers spre recuperarea culturii dialogului în spațiul nostru mediatic”. Unele teme tratate în decursul acestui an: *Creștinismul și provocările actualității* (invitat Răzvan Codrescu), *Sfântul Ioan Botezătorul. Model de credință, smerenie și asceză* (invitat Diac. Ionuț Mavrichi), *Cunoașterea contemporană în orizontul Tainei* (invitat Florin Caragiu), *Ascensiunea Taborului lăuntric* (invitat Adrian Georgescu), *Brâncuși – sculptor al sublimului. Fundamentul imaginarului brâncușian* (invitat Matei Starcea Crăciun), *Personalități ale Ortodoxiei Mărturisitoare. Lumina credinței în întunericul totalitar* (invitat Marius Oprea).

Pentru că 2017¹⁸ a fost anul omagial al Sfintelor Icoane, Trinitas-TV a conceput și adăugat în grila de programe o emisiune nouă intitulată *Lumina din Icoană*, difuzată săptămânal. Emisiunea și-a propus să sublinieze rolul icoanei și al iconografiei în contextul unei societăți contemporane dominate de imagine și în special de vizual. Câteva ediții reprezentative ale noii emisiuni sunt: *În apropierea sfinților. Frescele Mănăstirii Văcărești după 40 de ani* (invitați Prof. Dr. Dan Mohanu - Universitatea Națională de Arte București și Elena Martin - șef colectiv restaurare Universitatea Națională de Arte București), *Icoană și tablou religios* (invitați Pr. Michel Quenot - Parohia Ortodoxă din Fribourg, Elveția, Pr. Prof. Nicolai Ozoline - Institutul de teologie Ortodoxă „Saint Serge” din Paris, Pr. Prof. Stéphane Bigham - Universitatea din Sherbrooke, Canada, Ioan Popa - pictor bisericesc, Emanule Dobre - Centru

¹⁸ 2017 a fost declarat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române „Anul omagial al sfintelor icoane, al iconarilor și al pictorilor bisericești și Anul comemorativ Justinian Patriarhul și al apărătorilor Ortodoxiei în timpul comunismului” în Patriarhia Română.

Ortodox „Dumitru Stăniloae” din Paris), *Pictura exterioară de la Moldovița* (invitați Prof. Dr. Tereza Sinigalia - Universitatea de Arte „George Enescu”, Iași și Pr. Dr. Gabriel Herea - parohul Bisericii „Sfânta Cruce” din Pătrăuți). Emisiunea are și un caracter didactic, deoarece tratează subiecte de interes pentru creștinul ortodox contemporan ca de exemplu diferențele dintre icoană și tabloul religios de factură occidentală.

Secvențe Trinitas, este o emisiune etalon a TrinitasTV, prezentând o gamă diversificată de subiecte. Din temele prezentate nu lipsesc cazuri sociale, activități filantropice ale Bisericii, cazuri de convertiri sau campanii umanitare. Amintesc aici: „*Rețeta*” iubirii *milostive*, ediția care l-a prezentat pe chef Jakob Hausmann, patronul unui restaurant din Centrul Capitalei care desfășoară acțiuni sociale în mod curent; *Sfântul Cuvios Dimitrie, grabnic ajutător în nevoi*, atunci când telespectatorii au putut cunoaște experiența unui medic psiholog vindecat de cancer; de asemenea, a fost prezentată activitatea părintelui Ștefan Seman de la Biserica Românească „Sfinții Trei Ierarhi” din Ibiza în ediția *Secvențe Trinitas* intitulată „*Părintele românilor din Ibiza*”.

Viața parohiilor este reflectată în emisiunea cu același nume difuzată în fiecare miercuri seară. Acest program urmărește să prezinte telespectatorilor activități remarcabile desfășurate în parohii, de la ajutorarea persoanelor nevoiașe, la ridicarea unor așezăminte sociale, ample acțiuni filantropice dar și prezentarea obiectivă a dificultăților cu care se confruntă preoții la nivel de parohie. În acest fel, privitorul poate să își însușească un punct de vedere real, depășind poate o viziune alterată proiectată asupra preotului. Spre exemplu, subiectul unei ediții a fost parohia din satul Jieni, județul Olt, loc unde preotul paroh a ridicat un așezământ social-filantropic, desfășoară un număr mare de activități culturale și educative cu cei mici, creând chiar un muzeu al satului.

Emisiunea *Mărturii și evocări* a fost și ea centrată pe *Anul comemorativ Justinian Patrirarhul și al apărătorilor Ortodoxiei în timpul comunismului*, difuzând aproximativ 200 de ediții anul acesta în care a adus în prim-plan chipurile unor astfel de mărturisitori: pr.

Daniil Sandu Tudor, pr. Nicolae Bordașiu, pr. Constantin Sârbu. Emisiunea aduce o contribuție fundamentală cu privire la curajul mărturisitor al slujitorilor Sfintelor Altare în timpul prigoanei totalitare, fiind o radiografie sinceră a unei perioade de timp în care Biserica a fost persecutată.

Jurnalul Trinitas reprezintă o piesă centrală în angrenajul programelor postului¹⁹. Acesta prezintă în mod clar și obiectiv viața Bisericii la nivel macro (eparhii, parohii) și micro (persoane). Este programul principal de informare cu privire la diverse evenimente din cadrul Bisericii noastre, fapt reliefat și de următoarea statistică: de la începutul anului și până în prezent²⁰ au fost difuzate 3501 știri. *Jurnalul* acoperă subiecte de actualitate atât din țară, cât și din străinătate, în realizarea acestui demers fiind angrenate echipe²¹ de corespondenți din aproape toate eparhiile Patriarhiei Române. Trebuie menționate activitățile unor eparhii din afara țării precum Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord sau Episcopia ortodoxă Română din Ungaria, reliefate constant în materiale difuzate în cadrul *Jurnalului*. Trebuie însă specificat, că în cazurile menționate, se pot prezenta unele evenimente care pe teritoriul țării noastre nu ar putea constitui subiectul unei știri, spre exemplu: botezul unui copil nu reprezintă o noutate pentru o parohie din România, însă, acest eveniment petrecut în Finlanda poate deveni o știre.

Știrile prezentate conțin în proporție de 90% conținut religios, restul fiind reprezentat de evenimente culturale, educative și științifice. Pe parcursul anului în curs, toate edițiile *Jurnalului* de luni până vineri au avut prezentator, cu un conținut minim de 5 știri pe ediție.

¹⁹ „este marca oricărui post de televiziune din cel puțin două motive: conținutul și modul de abordare a informațiilor dau orientarea editorială a postului și activitatea de știri reprezintă în sine un punct culminant al muncii de televiziune, datorită condițiilor speciale în care se desfășoară munca de știri.” Mădălina Bălășescu, *Producția de televiziune*, ed. Tritonic, București, 2015, p.233.

²⁰ 7.12.2017.

²¹ O echipă este formată de regulă din reporter și cameraman, în unele cazuri o persoană îndeplinește ambele sarcini.

Concluzii

În virtutea caracterului ei misionar, Biserica nu putea să lipsească în contemporaneitate din spațiul mediatic al televiziunii. Prezența sterilă și timidă în cadrul posturilor de știri sau comerciale a unor preoți înainte de lansarea TrinitasTV era o situație provizorie și conjuncturală. Atâta timp cât știința relevă noi mijloace de comunicare, Biserica are datoria să fie prezentă datorită tocmai aspectului ei misionar. În acest fel, Biserica nu ratează șansa propovăduirii prin intermediul televiziunii, ramnificându-și misiunea în toate formele oferite de noile tehnologii. Biserica trebuie să fie alături de credincioși în toate aspectele vieții lor, în momente de bucurie, dar și de cumpănă, răspunzând la întrebările omului contemporan și descoperindu-i tezaurul adevărului de credință. Adică ceea ce face, în fiecare zi, de 10 ani, TrinitasTV.

Sfintele Taine ca dar, misiune și mărturie creștină în lume

Taina Pocăinței - Taina îndrumării spirituale
și a refacerii comuniunii ecleziale cu Hristos

Pr. dr. MIHAI-VALENTIN RACOLȚA

CREDINȚA ESTE ÎNTÂLNIREA OMULUI CU Dumnezeu și cunoașterea Lui. Ea se naște în suflet prin primirea cuvântului lui Dumnezeu: „credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Romani 10, 17). Sfânta Scriptura ne învață că credința este o lucrare a harului dumnezeiesc vindecator și mântuitor în om: „Iar roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția” (Galateni 5, 22); credința este mântuitoare: „prin credință se va îndrepta omul” (Romani 3,28) căci „dreptul din credință va fi viu!” (Avacum 2, 4). Omul trebuie să se deschidă acestei lucrări a harului prin împlinirea poruncilor, adică credința să fie „lucratoare prin iubire” (Galateni 5, 6).

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, depozitarele revelației, „nu sunt două realități separate, ci implicate reciproc, având funcții nu una față de cealaltă, ci față de adevăr / Hristos. În felul acesta, ele nu sunt nici autonome față de Biserică, pentru că adevărul e cuvântarea adresată permanent Bisericii de către Dumnezeu despre Dumnezeu, despre Sine”¹. Credința este lucrătoare și în slujbele Bisericii, mai ales în Sfintele Taine. Fără credință, ritualurile ei devin forme goale, dar și credința fără exteriorizarea prin cult, se atrofiază, nici un demers religios nu poate fi posibil fără credință.

¹Pr. Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 29.

Cultul Bisericii are sens doar în Hristos. Credința în Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor precede cultul, acesta având un pronunțat caracter hristocentric², prin cult devenim și noi părtași experienței apostolice a cunoașterii și cumuniunii cu Hristos³, experiență ce „se manifestă și se păstrează în toată slava, în cultul bisericesc”⁴. Putem astfel să afirmăm cu tărie că „tezaurul doctrinar eclezial este cel care oferă conținutului slujirii structura și coerența dogmatică necesară”⁵, adică „*Lex orandi Lex est credendi*”⁶, iar *Lex credendi* determină *Lex orandi*⁷ și chiar *Lex vivendi*, sau „Cuvântul lui Dumnezeu este sacrament în potență, iar sacramentul este cuvântul lui Dumnezeu încorporat”⁸. Cultul Bisericii⁹, s-a arătat nu numai ca

²Pr. Gheorghios METALLINOS, *Rolul și Lucrarea Ortodoxiei astăzi*, traducere Pr. Constantin PETRACHI, Editura Egumenița, 2014, p. 43.

³Theodore G. STYLIANOULOS, *Holy Eucharist and Priesthood in The New Testament*, p. 5. American Theological Library Association. A paper presented at the Fifth Meeting between Lutheran and Orthodox theologians on the theme „Eucharist and Priesthood,” February 20-25,1978, în Bonn, Germany under the auspices of the Ecumenical Patriarchate and the Evangelical (Lutheran) Church of Germany.

⁴Atanasie YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos: Studii teologice și omilii*, traducere de Diac. Dr. Ștefan L. TOMA, Editura Andreiană, Sibiu, 2013, p. 159.

⁵Pr. Ioan BĂDILÎȚĂ, *Dumnezeiasca Liturghie, misiune eclezială și mărturisire de credință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 30.

⁶Alexandru SCHMEMANN, *Din apă și din duh: un studiu liturgic la Botezului*, traducere Alexandru MIHĂILĂ, Editura Sofia, București, 2009, p. 16 și Pr. Ioan BĂDILÎȚĂ, *Dumnezeiasca Liturghie, misiune eclezială și mărturisire de credință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 61.

⁷Pr. Prof. Univ. Dr. Valer BEL, *Vocația misionară și doxologică a teologiei academice, în Universitate, 25 de ani de asumare a tradiției, de formare teologică și cercetare științifică*, Arad, 30 oct.-2 nov. 2016, coordonatori Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel IOJA, Pr. Lect. Univ. Dr. Filip ALBU, Arhid. Asist. Univ. Drd. Tiberiu ARDELEAN, Editura Astra Museum, Arad, 2016, p. 267.

⁸Gheorghe REMETE, *Sfintele Taine în contextul dialogului ortodox-lutheran*, ediția a doua, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, p. 113.

⁹Theodore G. STYLIANOPOULOS, *Holy Eucharist and Priesthood in The New Testament*, p. 3. American Theological Library Association. A paper presented at the Fifth Meeting between Lutheran and Orthodox theologians on the theme „Eucharist and Priesthood,” February 20-25,1978, in Bonn, Germany under the auspices of the Ecumenical Patriarchate and the Evangelical (Lutheran) Church of Germany.

modul în care ea „și-a exprimat propria identitate, sinele său cel mai adânc, dar și mijlocul prin excelență de formare a credinței și a întregii sale vieți. Fără a se epuiza în liturgic, viața Bisericii se transfigurează în întregime în cultul Dumnezeuului Treimic ca centru absolut și cap al Bisericii”¹⁰. Pentru Biserica Ortodoxă, cultul „reprezintă expresia credinței vii și trăite a Bisericii și, în același timp, evenimentul tainic unde cuvântul lui Dumnezeu întâlnește răspunsul umanității”¹¹. Întreaga viață sacramentală a Bisericii „este o introducere și o afundare în comuniunea trinitară și în același timp, o sălășluirea a vieții trinitare în noi”¹², sacramentalitatea fiind ceva natural ei, o restaurare a esenței ei, a timpului și chiar a vieții însăși¹³.

Biserica Ortodoxă, „cu întregul său tezaur liturgic și sacramental, vine într-o întâmpinare a dorului comunitar”¹⁴. „Condiția elementară pentru activitatea misionară a creștinilor este încadrarea lor în viața liturgică a Bisericii, deoarece mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune comuniunea strânsă cu Dumnezeu a creștinilor care fac misiune”¹⁵. Unul dintre cele mai importante „aspecte misionare ale cultului creștin este reprezentată de forța sa unificatoare”¹⁶. Misiunea prin cultul Bisericii este chemată să susțină dialogul dintre Hristos și credincioși, formând

¹⁰ Pr. Gheorghios METALLINOS, *Rolul și Lucrarea Ortodoxiei astăzi*, p. 43.

¹¹ Pr. Ioan BĂDILĂ, *Dumnezeiasca Liturghie, misiune eclezială și mărturisire de credință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 30.

¹² DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii. Vocația mistica și misionara a teologiei*, p. 20.

¹³ Pr. Prof. Alexandru SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, ediția a II-a, traducere Pr. Prof. Dr. Aurel JIVI, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2012, p. 152.

¹⁴ Gheorghe POPA, *Edificarea conștiinței comunitare: o exigență actuală a misiunii sacramentale a Bisericii*, în *Misiunea sacramentală a Bisericii Ortodoxe în context european, Simpozion Bruxelles 28 iunie – 1 iulie 2011*, coordonatori Pr. lect. dr. Sorin ȘELARU, Pr. lect. dr. Patriciu VLAICU, Editura Basilica, București, 2013, p. 9.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Valer BEL, *Sinteză de teologie și practică misionară creștin-ortodoxă*, în *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, p. 649

¹⁶ Pr. Ioan BĂDILĂ, *Dumnezeiasca Liturghie, misiune eclezială și mărturisire de credință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 44.

trupul Eclezial al Lui¹⁷. Misiunea Bisericii¹⁸ „are o dimenisune sau expresie sacramentală pentru că Sfintele Taine, ca lucrări ecleziale ale lui Hristos Însuși prin Duhul Sfânt în Biserică – Taina originară și prezență a lui Dumnezeu și legătură a Acestuia cu oamenii – sunt actele sau mijloacele prin care se extinde și se menține continuu această legătură care este ființa Bisericii”¹⁹. O parte „însemnată a cultului Bisericii Ortodoxe constă din rânduielele Sfintelor Taine”²⁰, rânduiele care „revarsă ca o ploaie darurile Sfântului Duh peste credincioșii prezenți și aflați în stare de rugăciune”²¹, „manifestări variate ale puterii răscumpărătoare a Mântuitorului, miloace prin care Hristos stă de față și lucrează în Biserică”²², sau „trepte de înălțare spre divin”²³, Hristos nefiind „o amintire a trecutului, ci o putere a prezentului”²⁴. Sfintele Taine „au un carcter hristologic și eclezial”²⁵. În Sfintele Taine²⁶ se întâlnesc credința oficiantului și a primitorului, „în ambianța Bisericii plină de Duhul Sfânt”²⁷, deoarece „din Hristos se extinde în Biserică, prin fiecare Sfântă Taină, puterea cea nevăzută a lui Dumnezeu asupra oamenilor pentru a-i atrage din abisul cumplit al păcatului și a-i <<face păr-

¹⁷ Ioannis ZIZIOULAS Mitropolitul Pergamului, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-eclesială*, traducere de Pr. Dr. Liviu BARBU, Editura Sophia, București, 2013, p. 475

¹⁸ Pr. Prof. dr. Gheorghe PETRARU, Sfântul Duh în misiune Bisericii și comuniunea creștină, în *Teologie și Viață*, nr. 1-6/2008, p. 232.

¹⁹ Pr. Ioan BĂDILĂ, *Dumnezeiasca Liturghie, misiune eclezială și mărturisire de credință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 68-69.

²⁰ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor*, în *Orodoxia*, 1 / 1981, p. 5.

²¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor*, în *Orodoxia*, 1 / 1981, p. 5.

²² Hristos ANDRUTSOS, *Simbolica*, traducere de Iustin MOISESCU, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 239.

²³ Pr. drd. Marius FLORESCU, *Studii cu privire la misiunea internă și cea externă a Bisericii Ortodoxe*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2012, p. 72.

²⁴ Gheorghe POPA, *Edificarea conștiinței comunitare: o exigență actuală a misiunii sacramentale a Bisericii*, p. 10.

²⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. Ilie MOLODVAN, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2009, p. 85.

²⁶ Pr. drd. Marius FLORESCU, *Studii cu privire la misiunea internă și cea externă a Bisericii Ortodoxe*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2012, p. 71.

²⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, p. 7.

tași dumnezeieștii firi>> (2 Petru 1, 4). Relația nemijlocită a omului cu Dumnezeu este cultivată de harul divin revărsat prin Sfintele Taine. Prin acest har, sfințenia lui Dumnezeu se sălășluiește în ființa noastră²⁸. Cunoașterea lui Dumnezeu fără o împărtășire cu Sfintele Taine poate să rămână doar o teorie despre Dumnezeu. Doctrina nu poate fi despărțită de Taine. Credința cheamă la viața harului prin Taine, iar Tainele, la rândul lor, întăresc credința²⁹. Ele implică și explicitează credința Bisericii, neputând fi despărțite de învățătura de credința a Bisericii³⁰. Biserica, „comunitatea celor ce călătoresc prin puterea Duhului lui Hristos spre înviere și spre bunătățile negrăite ale comuniunii cu El și între toți cei ce cred”³¹ se constituie ca Trup al lui Hristos cu multe mădulare ale Aceluiași Cap și „în care viază în întregime viața Capului acestui trup, sau ca comunitate sobornicească sacramentală plină de Duhul lui Hristos, venit în ea și în mădularele ei, prin Capul ei Hristos, prin Sfintele Taine”³². Dacă Biserica este „forma plenară a unirii lui Dumnezeu cu omul prin Hristos în Duhul Sfânt și a oamenilor întreolaltă, mijloacele concrete al realizării acestei uniri, la care sunt chemate generațiile succesive ale oamenilor, sunt Sfintele Taine ale Bisericii. Privite din perspectiva realizării unirii lui Dumnezeu cu oamenii în Biserică, Sfintele Taine își dezvăluie caracterul lor comunitar-sobornicesc, precum și finalitatea lor, aceea de a înfăptui comuniunea perihoretică a persoanelor umane cu Persoanele Sfintei Treimi, de a inaugura prin aceasta împărăția veșnicei comuniuni”³³.

²⁸ Arhim. Conf. Univ. Dr. Vasile MIRON, *Taina Sfântului Maslu – o therapeutică a bolilor sufletești și trupești*, în *Biserica Ortodoxă Română*, 3, 2012, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 302-303.

²⁹ Gheorghe REMETE, *Sfintele Taine în contextul dialogului ortodox-lutheran*, p.111-113.

³⁰ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București, p. 22.

³¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfântul Duh în revelație și în Biserică*, în *Orodoxia*, XXVI, 1974, nr. 2, p. 247.

³² Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București, p. 18.

³³ Pr. Ștefan BUCHIU, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Editura Libra, București, 1997, p. 174.

Biserica ortodoxă socotește că mântuirea, asumarea și însușirea credinței în viața noastră, „nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce, ca echivalent juridic al jignirii ce a adus omenirea lui Dumnezeu, ci în unirea lui Hristos cel răstignit și înviat cu omenii ce cred în El, pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia. Consecvent cu aceasta, ea acordă Tainelor un loc de mare importanță în iconomia mântuirii ca mijloace prin care se înfăptuiește această unire a oamenilor cu Hristos”³⁴, atât a celor din Biserică cât și a celor din afara ei. Misiunea Bisericii, evidențiind faptul că misiunea trebuie înțeleasă ca rod al comuniunii oamenilor cu Dumnezeu în Biserică³⁵, „trupul sacramental al Domnului”³⁶ și „comunitatea îndumnezeirii”³⁷, „vizează liturghizarea și filocalizarea existenței umane în Biserică, transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Biserică prin Sfintele Taine, culminând în Sfânta Euharistie”³⁸. Sfântul Nicolae Cabasila afirmă în acest sens că „viața în Hristos începe și se dezvoltă cât timp trăim pe pământ, ... se dobândește prin Sfintele Taine, ... căci (doar) cu ajutorul Sfintelor Taine vor putea avea parte la ziua judecății de Însuși Fiul lui Dumnezeu cei care L-au iubit și au auzit de la El aceeași învățătură pe care I-o dăduse Lui Tatăl”³⁹. Omul credincios se mântuiește întrucât se unește cu Hristos și „repetă drumul Lui, pentru mântuirea sa, prin Sfintele Taine. Iar această trăire a lui Hristos și cu Hristos, în Duhul Sfânt

³⁴ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, p. 7.

³⁵ Pr. Ioan BĂDILĂ, *Dumnezeiasca Liturghie, misiune eclezială și mărturisire de credință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 67.

³⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1966, p. 540.

³⁷ Sf. Grigore PALAMA, *Cuvântul al doilea despre purcederea Duhului Sfânt*, în *Opera Completă, I*, traducere de Pr. Cristian CHIVU, Editura Patristică, București, 2005, p. 346.

³⁸ Pr. Prof. Dr. Valer BEL, *Sinteză de teologie și practică misionară creștin-ortodoxă*, p. 646.

³⁹ Sfântul Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, traducere de Pr. Prof. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2014, p. 24-25.

și trecerea prin toate câte a făcut El, cu ajutorul Sfintelor Taine, se realizează numai în Biserică, căci aici lucrează Hristos prin Duhul Său, revărsând viața Dumnezeiască asupra Bisericii și asupra mădulelor ei care participă la viața Capului, Hristos”⁴⁰.

Sfintele Taine, aceste „inserții ale divinului în viața noastră”⁴¹, sunt „porți deschise spre împărăția lui Dumnezeu, pe care se revarsă către noi darurile pe care le sperăm în credință”⁴². Ele sunt manifestări ale relației dintre creat și necreat, energii, funcționări și lucrări ale trupului, care desăvârșesc progresul membrilor în cadrele partiipării la viața lui Dumnezeu⁴³. Îndreptare, îndumnezeierea și sfințirea omului „se înfăptuiesc în Biserică, trupul tainic al Mântuitorului, cu care El petrece pururea și căruia i-a dat puterea și mijloacele vizibile de împărtășire a mântuirii realizate prin întruparea și jertfa Sa. Mijloacele sau actele externe și sensibile prin care Biserica împărtășește, după dispoziție dumnezeiască, harul care îndreptează și sfințește pe credincioși sunt Sfintele Taine”⁴⁴. Odată constituită, Biserica devine „purtătoarea Tainelor”⁴⁵. Ea se hrănește prin Taine⁴⁶ și se extinde prin ele. Existența Bisericii este „strâns legată de Sfintele Taine, prin intermediul cărora Hristos edifică, crește și întărește Biserica. În consecință, este evidentă relația strânsă între Biserică și Sfintele Taine, încheieturile și legăturile ei, Biserica fiind o comuniune prin Taine”⁴⁷. Prin Sfintele

⁴⁰ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București, p. 17.

⁴¹ Anca MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, 148.

⁴² Pr. Prof. Univ. Dr. Ion BRIA, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea TRADIȚIEI*, p. 101.

⁴³ Nikolaos MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică și Simbolică. Volumul II – Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducere de Nicușor DECIU, Editura Bizantină, București, 2006, p. 345-346.

⁴⁴ Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică, manual pentru facultățile teologice*, vol. II, p. 183.

⁴⁵ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București, p. 112.

⁴⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, p. 214.

⁴⁷ Marian VĂLCU, *Taina Sfântului Maslu în practica liturgică a Bisericii Ortodoxe*, în Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU,

Taine Hristos rămâne prezent și lucrează în Biserică, fiind una cu ea⁴⁸, aceasta fiind misiunea sacramentală a Bisericii, „a face prezent în orice epocă în viața și conștiința omului pe Dumnezeu”⁴⁹. Biserica săvârșește Sfintele Taine, iar Sfintele Taine edifică Biserica⁵⁰. Această realitate sacramentală⁵¹ reprezintă dinamica Bisericii. Fiind trupul extins al lui Hristos, Biserica Îl prelungește pe Hristos prin Sfintele Taine, Îl comunică prin ele⁵². „Cele sapte Sfinte Taine ale Bisericii sunt mijloacele prin care primim harul și binecuvântarea Duhului Sfânt... (Care) lucrează în Biserică prin Sfintele Taine, dăruindu-ne daruri, binecuvântare și mângâiere, învățându-ne și îndrumându-ne înspre Adevăr.”⁵³ Ele sunt centrul întregii vieți a Bisericii, „condiția indispensabilă pentru creșterea Trupului Bisericii... Numai prin Taine se realizează unitatea pentru care s-a rugat Hristos (Ioan 17, 6-26). Căci ele sunt mijloacele sau actele vizibile prin care ni se comunică viața lui Dumnezeu, coborâtă la dispoziția noastră în Hristos, prin Biserică”⁵⁴. Teologul grec Panayotis Nellas vorbind despre Sfintele Taine le numește „punctele din timp și spațiu în care viața dumnezeiască o întâlnește pe cea omenească

Protos. Lect. Dr. Teofan MADA, *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, p. 119.

⁴⁸ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în *Orotodoxia*, an VIII, 1956, nr. 1, p. 4-5.

⁴⁹ Adrian NICULCEA, *Misiunea sacramentală a Bisericii astăzi: promovarea lui Dumnezeu într-o lume europeană desacralizată și fragmentată*, în *Misiunea sacramentală a Bisericii Ortodoxe în context european, Simpozion Bruxelles 28 iunie – 1 iulie 2011*, coordonatori Pr. Lect. Dr. Sorin Șelaru, Pr. Lect. Dr. Patriciu Vlaicu, Editura Basilica, București, 2013, p. 29.

⁵⁰ Marian VÂLCU, *Taina Sfântului Maslu în practica liturgică a Bisericii Ortodoxe*, în Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU, Protos. Lect. Dr. Teofan MADA, *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, p. 120.

⁵¹ Ioannis ZIZIOULAS Mitropolit de Pergam, *Ființa eclesială*, Traducere de Aurel NAE, Editura bizantină, București, 1996, p. 122.

⁵² Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București, p. 112

⁵³ His Grace Bishop METTAOUS, *Sacramental rites in The Coptic Orthodox Church*, traducere proprie, p. 7

⁵⁴ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București, p. 19.

și o transfigurează – evenimentul în sine al întâlnirii și transfigurării precum și acțiunii, adică riturile sau procedeele prin care se realizează transfigurarea”⁵⁵.

Tainele restauratoare

Renăscut la viața cea nouă în Hristos (Romani 8, 2) unit cu Domnul Hristos prin Euharisite, omul „nu rămâne de obicei pe drumul creșterii în Hristos, ca mădular al Trupului Său, Biserica, ci cade adeseori. De aceea, Hristos, Mântuitorul nostru, în marea Sa iubire față de om, a rânduit o altă Taină pentru readucerea omului pe acest drum și în comuniune cu Sine în Biserica Sa. Dar pentru că din pricina păcatului strămoșesc, sau din pricina slăbiciunii la care este supus trupul în urma păcatului strămoșesc și care (slăbiciune) rămâne și după ștergerea lui prin baia Botezului, acesta se îmbolnăvește, adeseori, Mântuitorul Hristos a rânduit și pentru aceste cazuri de suferințe care nu rămân străine de implicatii ecleziale, o anume Taină de tămăduire și întărire. Acestea sunt Tainele Pocăinței sau Spovedaniei și a Maslului”⁵⁶. Prin aceste Sfinte Taine se restabilește starea din care un membru al Bisericii a căzut⁵⁷, acea stare la care a fost ridicat prin Sfintele Taine ale încorporării și creșterii în Hristos și Biserică, Botez, Mirungere și Euharistie, restabilindu-se comuniunea de viață și iubire cu Hristos și cu întreaga comunitate ecelzială a Trupului Său mistic, „legătură spirituală întreruptă și slăbită temporar prin păcat”⁵⁸, deoarece păcatul este un eșec al vieții noastre care duce la depărtarea de

⁵⁵ Pannayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, traducere de Diac. Ioan I. ICĂ jr., Ediția a III-a, Ediura Deisis, Sibiu, 2002, p. 157.

⁵⁶ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia*, XXX, nr. 1-2, 1978, București p. 296.

⁵⁷ Viorel SAVA, *Hristos – Doctorul sufletelor și al trupurilor – în Tainele Bisericii. o abrodare liturgică*, în Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU, Protos. Lect. Dr. Teofan MADA, *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, p. 76.

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgică specială*, Ediția a IV-a, Editura Lumea Credinței, București, 2005, p. 310.

Dumnezeu și răcește legătura noastră cu Hristos⁵⁹. De aceea este nevoie de restabilirea acestei stări de sănătate sufletească, a stării de „unire euharistică cu Hristos”⁶⁰, restaurare care poate fi făcută doar prin Taina Pocăinței⁶¹. Și sănătatea trupească este un dar al lui Dumnezeu. Din diferite motive, în diferite împrejurări, putem să o pierdem. Biserica se îngrijește și de aceasta, de aceea, în Taina Sfântului Maslu ea cere lui Hristos alungarea tuturor neputințelor și ridicare bolnavului de pe patul suferinței.

Aceste Sfinte Taine sunt numite Taine sau „sacramente medicinale”⁶². Ele au menirea de a îndepărta de la cel ce le primește răul și ceea ce ține de el, suprimând păcatul și consecințele lui, realități care îl fac pe om să se despartă de Dumnezeu, întinând astfel stare la care a fost ridicat prin Sfintele Taine, noua sa viață în Hristos (Romani 8, 2). „Dacă prin Taina Sfântului Maslu ... vindecările operate în numele apropierii împărăției cerurilor sunt mai mult de ordin trupesc, în cazul Tainei Spovedaniei ... vindecarea vizează mai mult sufletul.”⁶³ Din punct de vedere eclesiologic, aceste Taine condiționează Biserica, ele având menirea de a restaura⁶⁴ comuniunea cu Hristos, comuniune stricată prin păcat⁶⁵. Deși

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 340.

⁶⁰ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 296.

⁶¹ Arihm. Placide DESEILLE, *Taina Pocăinței*, traducere de Pr. Remus MARIAN, în *Ortodoxia*, 1 / 2015, p. 302.

⁶² Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 296.

⁶³ Pr. prof. dr. Adrian NICULCEA, *Constituția sacramentală a Bisericii: o viziune teologică ortodoxă asupra ecumenismului*, Editura Vasiliana '98, Iași, 2014, p. 331.

⁶⁴ Dumitru Vanca, *Tainele de restaurare în Biserica Ortodoxă după Molitvǎlnicul lui Ioan Yoba din Vinț (1689)*, în Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU, Protos. Lect. Dr. Teofan MADA, *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, p. 155.

⁶⁵ Cuvântul grecesc pentru păcat, ἁμαρτία, este tradus prin eșec, sau a fi lipsit de ceva, a nu reuși să ai ceva. Din această perspectivă păcatul înseamnă un eșec al vieții noastre, ceva impropriu vieții noastre, care ne lipsește de Dumnezeu, sau prin care nu reușim să-l păstrăm pe Dumnezeu în viața noastră. Vezi Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 77 și Carl Ludwig Wilibald GRIMM,

poartă rănile păcatelor, omul rămâne chipul slavei celei negrătie a lui Dumnezeu⁶⁶. Dovada restabilirii comuniunii cu Hristos și Trupul Său tainic este faptul că Tainei Pocăinței, sau Tainei Pocăinței și Tainei Sfântului Maslu, le urmează Taina Sfintei Euharistii.

Taina Pocăinței

Instituirea Pocăinței și practicarea ei în primele veacuri ale Bisericii.

Sfânta Taină a Pocăinței (μετάνοια), este „Taina în care Dumnezeu iartă, prin duhovnic, păcatele creștinilor care se căiesc sincer și se mărturisesc înaintea preotului. Pocăința este virtute și Taină. Ca virtute o găsim la toate poparele, dar ca Taină ea e specifică numai creștinismului”⁶⁷. Ea este „începutul vieții creștine, este condiția primirii veștii celei bune – Evanghelia”⁶⁸.

Această Sfântă Taină a fost practică de către Hristos Însuși⁶⁹. Însăși activitatea Sa pe pământ și-a început-o chemând la pocăință: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor” (Matei 4, 17) fiind „prima chemare nou testamentară”⁷⁰. În calitatea Sa de Dumnezeu adevărat și Om adevărat, El a fost „Cel dintâi care a săvârșit această Taină..., prin iertarea păcatelor acordată numeroaselor persoane care mărturiseau credința în El, cerând ajutorul

Joseph Henry THAYER, Christian Gottlob WILKE, *A Greek-English lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, tr., rev. and enl. by Joseph Henry Thayer, American Book Company, New York, Cincinnati, Chicago, 1889, p. 30-31.

⁶⁶ *Aghiasmatar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2016, p. 223.

⁶⁷ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 92, și Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică, manual pentru facultățile teologice*, vol. II, ediția a III-a, p. 228.

⁶⁸ Pr. Gheorghe HOLBEA, *Metanoia – de la remușcare la întâlnirea cu Dumnezeu*, în *Orthodoxia*, 4 /2014, p. 12.

⁶⁹ Jean-Claude LARACHET, *Viața sacramentală*, traducere de Marinela BOJIN, Editura Basilica, București, 2015, p. 207.

⁷⁰ Pr. Gheorghe HOLBEA, *Metanoia – de la remușcare la întâlnirea cu Dumnezeu*, p. 13.

Lui și prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor (și arătându-și regretul pentru săvârșirea lor) și acceptând îndemnul Lui de a nu mai păcătui. În cele mai multe cazuri Hristos a împărtășit harul vindecării și implicit al curățirii de păcate prin mâna Sa, sau printr-o materie atinsă de mâna Sa și pusă în contact cu cel bolnav, sau printr-o putere ce iradia din trupul Său, sau pur și simplu prin apropierea celui bolnav de El și prin cuvântul Lui plin de puterea Lui dumnezeiască, deci printr-o relație personală directă cu cel bolnav (Matei 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 31, Luca 23, 41-43, etc.)⁷¹.

Această Taină a fost instituită⁷² de Domnul Hristos, pentru curățirea sufletelor de păcate, în ziua învierii Lui, atunci când arătându-Se Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, suflând asupra lor, le-a dat puterea Duhului Sfânt, „puterea de a lega și a dezlega pe pământ, adeverind că orice va fi legat sau dezlegat (adică iertat sau neiertat) aici pe pământ, va fi legat sau dezlegat în ceruri”⁷³, „Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer” (Matei 18, 18), făgăduință făcută întâi Sfântului Apostol Petru, verhovnicului, ca reprezentant al Apostolilor. Hristos înnoiește această făgăduință după Înviere, suflând asupra lor și zicând: „Lu-ați Duh Sfânt; Căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute” (Ioan 20, 22-23), iar mai apoi, în ultimele Sale îndemnuri date Apostolilor, le poruncește „să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile” (Luca 24, 47). În aceste împrejurări, Domnul Hristos dă Sfinților Apostoli aceeași putere pe care o avea și El, de a ierta păcatele. „Le dă puterea și dreptul de a judeca starea inetrnă a oamenilor, de a vedea dacă aceștia sunt înclinați să se îndrepteze, urmând ca după aceea să ierte sau nu păcatele lor.”⁷⁴ „Puterea de a lega și

⁷¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Ediția a IV-a, București, 2010, p. 127-128.

⁷² Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică, manual pentru facultățile teologice*, vol. II, ediția a III-a, p. 229.

⁷³ Jean-Claude LARACHET, *Viața sacramentală*, p. 208.

⁷⁴ Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică, manual pentru facultățile teologice*, vol. II, ediția a III-a, p. 229.

dezlega nu se referă la lucrurile pământești, la cele ce aparțin vieții acesteia, ci la dreptul de a intra sau nu în împărăția cerurilor, la cele făcute aici pe pământ dar cu valoare pentru eshaton”⁷⁵: „Și îți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri” (Matei 16, 19); „Adevărat grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer” (Matei 18, 18). Această putere a iertării păcatelor, a fost transmisă de Apostoli episcopilor și preoților, prin Hirotonie. „În prima perioada creștină iertarea o acorda de obicei episcopul; mai târziu înmulțindu-se numărul comunităților creștine, această misiune trece și pe seama preoților.”⁷⁶

Taina Mărturisirii a fost practică de Biserică încă de la începuturile ei. Vedem în Noul Testament câteva atestări ale existenței spovedaniei. Apostolii săvârșesc această Taină doar după Pogorârea Duhului Sfânt, atunci când au primit prin Duhul Sfânt „putere de sus” (Luca 24, 49, 52) care i-a investit. Imediat după Cincizecime, Sfântul Apostol Petru îndeamnă mulțimile: „Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt” (Fapte 2, 38). Cartea Faptele Apostolilor amintește și de cazul lui Anania și Safira (Fapte 5, 1-11), care, datorită nemărturisirii în fața Sfinților Apostoli a păcatului săvârșit, „au căzut îndată la picioarele lui Petru și au murit” (Fapte 5, 10). Mai apoi, capitolul 19 ne arată că Sfinții Apostoli au exercitat această putere a judecării, și atestă existența unei spovedanii publice, o mărturisire a păcatelor făcută în fața obștii creștinilor: „Și mulți dintre cei ce crezuseră veneau ca să se mărturisească și să spună faptele lor” (Fapte 19, 18), iar Sfântul Apostol Iacov îndemna „Mărturișiți-vă deci unul altuia păcatele și vă rugați unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului” (Iacov 5, 16). De asemenea, Sfântul Evanghelist Ioan amintește despre pocăință atunci când ne încredințează că „dacă ne mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească pe noi de toată strâmbătatea” (1 Ioan 1, 9), iar Sfântul Apostol Pavel

⁷⁵ Pr. prof. dr. Adrian NICULCEA, *Constituția sacramentală a Bisericii*, p. 335.

⁷⁶ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, p. 93.

iartă și reprimește în Biserică pe incestuosul din Corint: „Destul este pentru un astfel de om pedeapsa aceasta dată de către cei mai mulți. Așa încât voi, dimpotrivă, mai bine să-l iertați și să-l mângâiați, ca să nu fie copleșit de prea multă întristare unul ca acesta. De aceea vă îndemn să întăriți în el dragostea. Căci pentru aceasta v-am și scris, ca să cunosc încercarea voastră, dacă sunteți ascultători în toate. Iar cui îi iertați ceva, îi iert și eu; pentru că și eu, dacă am iertat ceva, am iertat pentru voi, în fața lui Hristos” (2 Corinteni 2, 6-10).

Mărturii despre practicarea Tainei Spovedaniei în primele veacuri ale Bisericii întâlnim și în *Didahia*, una dintre scrierile apostolice. Aici găsim două referiri la mărturisirea păcatelor înainte de participarea la Sfânta Liturghie, „în Biserică să-ți mărturisești păcatele și să nu te duci la rugăciune cu conștiința rea” (IV, 14) și „când vă adunați în duminca Domnului frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată” (XIV, 1).⁷⁷

De asemenea, mărturii a practicării Sfintei Taine a Spovedaniei întâlnim și în Epistola lui Barnaba care poruncește creștinului: „Să-ți mărturisești păcatele tale”⁷⁸.

Policarp al Smirnei, în secolul II, îi îndeamnă pe preoți „să nu fie aspri în judecată, știind că toți suntem supuși păcatului” (VI, 2)⁷⁹.

Păstorul Herma vorbește despre Spovedanie, calea care șterge păcatele după Botez: „...Domnul a pus pocăință, fiind cunoscător de inimi și cunoscând mai dinainte toate, a cunoscut slăbiciunea oamenilor și viclenia diavolului, că va face rău robilor lui Dumne-

⁷⁷ *Didahia, Învățătură a celor doisprezece Apostoli, Învățătura Domnului prin cei doisprezece Apostoli către neamuri*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, traducere de Pr. D. FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p 27, 31.

⁷⁸ *Epistola zisă a lui Barnaba, (XIX, 12)*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, traducere de Pr. D. FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 136.

⁷⁹ Sfântul Policarp al SMIRNEI, *Epistola către Filipeni*, VI, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, traducere de Pr. D. FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 136.

zeu și se va purta cu vicleșug cu ei. Domnul, fiind mult milostiv, s-a îndurat de făptura Sa și a pus pocăința aceasta” (Porunca IV, 31 [3], 4-5)⁸⁰.

Și Sfântul Ciprian al Cartaginei, în secolul III, arată modul în care cei căzuți sunt reprimiți în comunitatea eclesială, făcând referire clară la Pocăință: „când e vorba de greșeli mărunte, păcătoșii fac pocăință pentru un timp, potrivit canonului primit, și, potrivit rânduielii, sunt primiți la mărturisire, apoi, prin punerea mâinilor episcopului și a clerului, intră iarăși în comuniune (cu Biserica)”⁸¹.

Tot în secolul III, Tertulian vorbește despre modul în care păcătosul tebuie să se căiască de cele făcute: „Nu trebuie să se frământă cineva și să-și tortureze sufletul din deznădejde, dacă a trebuit să facă a doua pocăință. Să regrete că a greșit a doua oară, să se rușineze că se prijmeduiește din nou, dar nu că se eliberează din nou. Nimănui nu-i este rușine să ia din nou leacuri când i se întoarce boala. Vei rămâne plăcut Domnului dacă nu vei refuza ce-ți oferă Domnul. L-ai supărat, dar încă poți să-L împaci”⁸².

Canoanele 11 și 12 ale Sfântului Sinod de la Niceea (325), descriu etapele de reintegrare a păcătoșilor în Biserică, de la treapta de penitenți, la cea de credincioși⁸³, iar Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază profunzimea penitenței în defavoarea duratei ei: „Să nu spună nimeni: îmi este rușine, îmi este cugetul încărcat de păcate, foarte grea povară port în spate! Răgazul acesta de cinci zile până la nașterea Domnului este îndestulător ca să lepezi mulțimea păcatelor, dacă te înfrânezi, dacă te rogi, dacă priveghezi. Nu te uita că timpul e scurt! Uită-te la aceea că Stăpânul e iubitor de oameni! Doar și ninivitenii în trei zile au îndepărtat

⁸⁰ *Păstorul HERMA, Porunca IV, 31 (3), 4-5, în Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, traducere de Pr. D. FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 251.*

⁸¹ *Sfântul Ciprian al CARTAGINEI, Epistole, XVI, II, 3, în Scrisori, traducere de I. DIACONESCU, O. POP, Editura Sophia, București, 2011, p. 82.*

⁸² *TERTULIAN, Despre pocăință, VII, 10, în Apologeti de limbă latină, PSB 3, traducere N. CHIȚESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 216.*

⁸³ *Arhid. Ioan N. FLOCA, Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, Sibiu, 2005, p. 63.*

mânia cea atât de mare a lui Dumnezeu! Scurtimea timpului nu i-a împiedicat cu nimic! Râvna sufletelor lor, alergând la iubirea de oameni a Stăpânului, a avut puterea să facă totul. Apoi, femeia cea păcătoasă s-a curățit de toate păcatele ei apropiindu-se o clipă de Hristos; iar când iudeii cleveau că Hristos a primit-o și i-a dat o atât de mare îndrăznire, lor le-a închis gura, iar pe ea a slobozit-o după ce a izbăvit-o de toate păcatele ei și după ce i-a lăudat râvna.

- De ce?

- Pentru că femeia cea păcătoasă s-a apropiat cu inimă fierbinte, cu suflet înflăcărat și cu credință clocotitoare; s-a atins de acele sfinte și sfințite picioare, despletindu-și părul, slobozind din ochi izvoare de lacrimi și vărsând mirul. Cu ochii cu care i-a ademenit pe bărbați, cu aceia a pregătit leacurile pocăinței. Cu ochii cu care a întraripat privirile celor desfrânați, cu aceia a plâns. Cu buclele de păr cu care pe mulți i-a înlănțuit spre păcat, cu acelea a șters picioarele lui Hristos. Cu parfumul cu care pe mulți i-a omorât, cu acela a uns picioarele Domnului. Și tu, dar, cu acelea cu care ai mâniat pe Dumnezeu, cu acelea fă-L iarăși îndurător. L-ai mâniat cu răpirea de averi? Cu ele împacă-L! Dă înapoi cele răpite, celor pe care i-ai nedreptățit, și mai dă și altele pe deasupra, și spune ca Zahau: *întorc împătrit față de cât am răpit* (Luca 19, 8). L-ai mâniat pe Dumnezeu cu limba și L-ai ocărât cu multe ocări? Potolește-L tot cu limba, înălțând rugăciuni curate, binecuvântând pe cei ce te ocărăsc, lăudând pe cei ce te grăiesc de rău, mulțumind celor ce te nedreptățesc. Acestea n-au nevoie de multe zile, de mulți ani, ci numai de voință! Se săvârșesc într-o singură zi! Depărtează-te de desfrânare, îmbrățișează virtutea, pune capăt păcatului, făgăduiește să nu-l mai săvârșești, și ți-e de-ajuns spre apărare! Te încredințez și-ți garantez că dacă fiecare din noi, care păcătuim, ne depărtăm de păcatele de mai înainte, și-I făgăduim lui Dumnezeu că într-adevăr n-avem să ne mai lăsăm cuprinși de ele, Dumnezeu nu ne va mai cere altceva mai mult în apărare”⁸⁴. Tot de la Sfântul Ioan Gură de Aur ne-au rămas și cele nouă omilii despre pocăință,

⁸⁴ Sfântul Ioan GURĂ DE AUR, *Cuvântări împotriva anomeilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 57-58.

omilii care i-au atras apelativul de „dascălul pocăinței”⁸⁵. Într-una din omiliile sale, Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune: „Ești păcătos? Nu deznădăjdui! Intră în biserică pentru pocăință. Ai păcătuț? Spune-I lui Dumnezeu: Am păcătuț! E chiar atât de greu să-ți mărturisești păcatul? Dar dacă nu te osândești singur pe tine, îl vei avea osânditor pe diavol. Grăbește-te și răpește-i această lucrare; căci, adevărat, lucrarea lui este să osândească. Grăbește-te și stinge păcatul; căci ai un osânditor care nu poate să tacă.

Ai păcătuț? Nu-ți cer nimic altceva decât aceasta: intră în biserică și spune-I cu pocăință lui Dumnezeu: *Am păcătuț*. Fiindcă este scris: *Mărturisește-ți tu mai întâi păcatele, ca să poți fi îndreptățit* (Isaia 43, 26). Mărturisește-ți păcatul, pentru a fi iertat. Nu e nevoie pentru asta nici de eforturi, nici de multe vorbe, nici de cheltuieli sau ceva asemănător. Un cuvânt doar: *Am păcătuț*.

Și de unde știi, mă vei întreba, că dacă-mi mărturisesc păcatul, acesta va fi șters? Îți răspund: În Scriptură îl vei găsi atât pe cel care l-a mărturisit și i-a fost șters, cât și pe cel care nu l-a mărturisit și a fost osândit.... Așadar mărturisirea este prima cale care conduce la pocăință”⁸⁶. Toate aceste mărturii atestă existența și practicarea Sfintei Taine a Spovedaniei încă din primele veacuri creștine.

Taina Pocăinței, Taina îndrumării spirituale

Atunci când vorbim despre misiunea pe care Biserica o face prin Sfânta Taină a Spovedaniei, trebuie să precizăm că ele, misiunea Bisericii și Sfânta Taină a Spovedaniei sunt „două realități indispensabile vieții creștine ortodoxe, dar și inseparabile”⁸⁷, Biserica având „o covârșitoare responsabilitate misionar sacramentală în cadrul Tainei Mărturisirii”⁸⁸ Înainte de înălțarea Sa la cer, Mân-

⁸⁵ Sfântul Ioan GURĂ DE AUR, *Dascălul pocăinței – Omilii și cuvântări, Cuvânt despre pocăință*, traducere de Irineu SLĂTINEANU, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului Vâlcea, Râmnicu Vâlcea, 1996.

⁸⁶ Sfântul Ioan GURĂ DE AUR, *Căile pocăinței*, <http://www.ioanguradeaur.ro/861/caile-pocaintei/> (17 octombrie 2016)

⁸⁷ Pr. Georgel REDNIC, *Rolul misionar al Pocăinței în viața parohială*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 11.

⁸⁸ Pr. Petre VINTILESCU, *Spovedania și duhovnicia*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 1995, p. 25.

tutitorul Hristos dă Sfinților Săi Ucenici și Apostoli marea poruncă misionară: „drept aceea, mergând, învățați toate neamurile botezându-le, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă” (Matei 28, 19-20). Această poruncă misionară trasează și coordonatele esențiale ale misiunii creștine: evanghelizarea „mergând, învățați toate neamurile”, încorporarea sacramentală „botezându-le, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” și îndemnul de a stăruia în dreapta credință (1 Timotei 1, 10), în sfințenie, mărturie și slujire „învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă”⁸⁹.

Pocăința „nu trebuie înțeleasă ca un eveniment independent în viața omului, ci ca unul ce este provocat de propovăduirea Evangheliei, (una dintre coordonatele esențiale ale misiunii), și de slujbele Bisericii. Ea odată ce este asumată deschide porțile unui nou mod de viață, care ar trebui actualizat în fiecare zi. Această realitate a chemării la pocăință prin propovăduirea Evangheliei, dar și îndemnul de asumare a pocăinței, se poate constata atât în textele din Sfânta Scriptură deja menționate, cât și în cadrul slujbelor Bisericii Ortodoxe care îndeamnă pe credincioșii săi ca *cealaltă vreme a vieții în pace și întru pocăință a o săvârși*”⁹⁰.

Încă de la început, misiunea Bisericii s-a angajat în două direcții⁹¹: *ad extra*, sau externă, adică propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor, și misiunea *ad intra*, sau internă prin care Biserica s-a preocupat de cei botezați, organizând viața internă, liturgică și socială a comunității creștine⁹². Prin propovăduirea Evangheliei și prin Taina Pocăinței, Biserica „nu face altceva decât o misiune *ad intra*, internă, prin care să-i impulsioneze pe noii convertiți spre o viață duhovnicească autentică”⁹³.

Pentru a înțelege mai bine cel dintâi aspect al misiunii pe care Biserica o face în / prin Sfânta Taină a Pocăinței, redăm câteva

⁸⁹ Pr. Prof. Dr. Valer BEL, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, p. 7.

⁹⁰ Pr. Georgel REDNIC, *Rolul misionar al Pocăinței în viața parohială*, p. 13.

⁹¹ Pr. Prof. Dr. Valer BEL, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, p. 8.

⁹² Pr. Prof. Univ. Dr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 255.

⁹³ Pr. Georgel REDNIC, *Rolul misionar al Pocăinței în viața parohială*, p. 17.

definiții ale pocăinței. În dicționarul *A Greek-English lexicon of the New Testament*, la termenul μετανοια, termen care exprimă cel mai bine sensul cuvântului *pocăință*, găsim explicația „o (dorință de) schimbare a minții (a modului de a gândi, de a fi), ce apare în cel căruia îi pare rău de un scop (de un țel) pe care și l-a propus sau de ceva ce a făcut. Schimbarea modului de a gândi, de a fi, a celor cărora le e scârbă (sunt oripilați) de greșelile și păcatele lor, și și-au luat angajamentul de a intra pe un nou făgaș al vieții lor, ceea ce duce la o recunoaștere (o mărturisire) a păcatelor, la părere de rău pentru ele și o îndreptare a inimii”⁹⁴, iar în *Dicționarul A Greek-English Lexicon*, găsim definiția „căință, părere de rău”⁹⁵.

*Dicționarul Explicativ al Limbii Române*⁹⁶ dă următoare definiție la cuvântul *pocăință*: „(În practicile creștine) Căință pentru păcatele săvârșite; *p. gener.* regret pentru o faptă rea, o greșeală etc; **1.** (În practicile creștine) Mărturisirea greșelilor și făgăduința de a se îndrepta, pentru a căpăta iertare, postind și rugându-se. **2.** Recunoașterea, de bună voie, a unei greșeli făptuite și hotărârea de a se îndrepta; părere de rău, căință; Mărturisire a păcatelor în scopul de a le ispăși; penitență. 2) Regret pentru o greșeală săvârșită. Penitență, regret și îndreptare a unui păcătos”.

În *Dicționarul Noului Testament*, părintele Ioan Mircea, face precizarea că termenul *pocăință* traduce termenul grecesc μετανοια, fiind „părere de rău, odată cu făgăduința de a îndreptare, pentru greșelile și păcatele săvârșite. Pocăința, Spovedania sau Mărturisirea păcatelor este una din cele șapte Taine ale Bisericii, care constă în mărturisirea păcatelor la preotul duhovnic... Taina Pocăinței se poate repeta și ea este un al *doilea botez*, prin (datorită) efectele ei spirituale – iertarea păcatelor și redarea sau întărirea harului primit la Botez. Verbul *a se pocăi* ca și substantivul este folosit de 24 de

⁹⁴Carl Ludwig Wilibald GRIMM, Joseph Henry THAYER, Christian Gottlob WILKE, *A Greek-English lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, tr., rev. and enl. by Joseph Henry Thayer, American Book Company, New York, Cincinnati, Chicago, 1889, p. 405-406.

⁹⁵Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 408.

⁹⁶<https://dexonline.ro/definitie/poc%C4%83in%C8%9B%C4%83>, (17 octombrie 2016)

ori; arată rolul important al pocăinței pentru cei ce se convertesc, întorcându-se, din calea păcatelor, la credința în Hristos, *făcând roade de pocăință*... pocăința atrage iertarea păcatelor și înnoirea totală a vieții. Căci pocăința sinceră... constă într-o schimbare completă a minții și a vieții, o totală refacere sufletească”⁹⁷.

Părintele Constantin Coman, definește pocăința ca „schimbarea minții, a modului de înțelegere și de interpretare a lumii, a locului și a rostului omului în lume”⁹⁸.

Văzând aceste definiții, concluzionăm că termenul pocăință are două înțelesuri. După primul înțeles, *pocăința* este o stare, un mod de gândire, un mod de a fi care „duce la o schimbare radicală a modului de viață, o schimbare spontană a centrului de gravitate al întregii ființe de la cele materiale la cele spirituale, de la lumea fizică la Dumnezeu, de la preocuparea față de trup la preocuparea față de suflet”⁹⁹, „un efort de continuă cercetare, verificare, drămuire a vorbei, a faptei, a gândului, - lucrare care nu se face ocazional și accidental, ci permanent”¹⁰⁰, adică un mod de viață propriu creștinilor, iar după cel de-al doilea, *Pocăința* este una din cele șapte Taine ale Bisericii, care constă în mărturisirea păcatelor în fața preotului duhovnic, mărturisire care se încheie cu dezlegarea și iertarea păcatelor mărturisite. Între ambele sensuri există o strânsă legătură, deoarece starea de pocăință, „trebuie să firească a sufletului omenesc”¹⁰¹, trezește în credincios dorința mărturisirii păcatelor săvârșite și primirea dezlegării sacramentale, sau, de cele mai multe ori, credinciosul în scaunul de Spovedanie, „în fața preotului duhovnic, din mila lui Dumnezeu, are parte de pocăință inițială”¹⁰².

⁹⁷ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 406-407.

⁹⁸ Pr. Constantin COMAN, *Biblia în Biserică*, Editura Bizantină, București, 1997, p. 20.

⁹⁹ Constantine CAVARNOS, *Căile Sfințeniei*, traducere de Gabriel CIUPALĂ, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 251.

¹⁰⁰ Anca MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 68.

¹⁰¹ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 90.

¹⁰² Pr. Georgel REDNIC, *Rolul misionar al Pocăinței în viața parohială*, p. 24.

Totodată subliniem primul aspect misionar al Tainei Pocăinței, rolul ei călăuzitor în viața credincioșilor, căci „prin nici o altă Taină, preotul nu este situat atât de precis în funcția de părinte... și prin nici una nu i se impun îndatoriri mai directe și mai multiple decât prin administrarea acestei Sfinte Taine”¹⁰³.

Din faptul că păcatul este o realitate inerentă vieții noastre decurge necesitatea pocăinței pentru o viață duhovnicească autentică. Pocăința nu este un act singular, ci o atitudine permanentă, este o stare care trebuie să ne caracterizeze permanent. Mântuitorul Iisus Hristos „nu a cerut oamenilor să fie mai puțin păcătoși, ci să se pocăiască și să se întoarcă la Dumnezeu... Pocăința este o stare permanentă, întrucât oricât ar fi de înaintat duhovnicește, creștinul are nevoie de pocăință.”¹⁰⁴ Această stare își poate face simțită prezența în urma unei predici, sau este provocată de propovăduirea Evangheliei. În clipa apariției acestei stări, preotul trebuie să-și facă simțită prezența în viața credinciosului, să-și intensifice misunea, pentru a stârni în credincios, în penitent, dorința mărturisirii păcatelor, a concretizării acestei stări în Sfânta Taina a Spovedaniei, care să fie urmată și de schimbarea, îndreptarea modului de viață, ca o încununarea stării de pocăință și a iertării sacramentale primită prin duhovnic. Această stare, a pocăinței, întărită prin Taina Pocăinței realizează un echilibru duhovnicesc care „nu este niciodată un punc fix câștigat, ci el înseamnă totdeauna lupta cea bună. Echilibrul creștinului este starea de pocăință, pocăința însemnând activitatea intensă de stăpânire a impulsurilor nefirești și primejdioase. Or, această epurare continuă, această fagocitoză sufletească pentru eliminarea nefirescului, este realizată de mărturisirea permanentă a celor ce-și cercetează viața creștină și vor s-o îmbunătățească”¹⁰⁵.

Prin Sfânta Taină a Spovedaniei, și mai mult, prin întreaga sa misune, Biserica trebuie să-și îndeplinească „scopul său, unic și

¹⁰³ Ioan FLOCA, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 41.

¹⁰⁴ Pr. Gheorghe HOLBEA, *Metanoia – de la remușcare la întâlnirea cu Dumnezeu*, p. 13, 15.

¹⁰⁵ Anca MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, p. 78.

invariabil, îndumnezeira [theosis] membrilor ei. Acest scop trebuie să rămână neschimbabil de-a lungul veacurilor”¹⁰⁶. Acest proces al îndumnezeirii, al redobândirii asemănării cu Dumnezeu¹⁰⁷, „echivalează cu o tămăduire, cu vindecarea existenței umane”¹⁰⁸, Taina Pocăinței asigurând „propășirea în viața duhovnicească”¹⁰⁹.

Taina Spovedaniei „este prin excelență Taina comunicării intime și sincere între penitent și preot sau chiar o Taină a comuniunii între ei. În cadrul spovedaniei preotul pătrunde în sufletul penitentului, care i se deschide de bunăvoie și nu rămâne la un contact trecător și superficial”¹¹⁰. În acest demers duhovnicesc¹¹¹, în acest urcuș spiritual, penitentul are nevoie de preotul duhovnic¹¹², de îndrumătorul spiritual, deoarece „o adevărată mărturisire a unui credincios nu e posibilă decât în fața preotului”¹¹³, „pentru ștergerea păcatelor noastre și pentru împăcarea cu Dumnezeu fiind nevoie de un mijlocitor”¹¹⁴. Duhovnicul este „persoana hirotonită căreia credinciosul îi dezvăluie toate tainele, gândurile, intențiile sale intime și, în mod special, păcatele”¹¹⁵, preotul duhovnic având menirea de a mijloci harul dumnezeiesc¹¹⁶ și să-l călăuzească pe credincios nu conform „propriei voințe, ci transferând în acesta, tainic și într-un mod imperceptibil revelat, voința lui Dumne-

¹⁰⁶ Pr. Prof. Dr. Gheroghios D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, traducere de Pr. Prof. Ioan I. ICĂ, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 23.

¹⁰⁷ Pr. prof. dr. Adrian NICULCEA, *Constituția sacramentală a Bisericii*, p. 336.

¹⁰⁸ Pr. Prof. Dr. Gheroghios D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, traducere de Pr. Prof. Ioan I. ICĂ, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 24.

¹⁰⁹ Nicolae STOLERU, *Rolul pocăinței pentru promovarea moralității*, în *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1973, p. 67.

¹¹⁰ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, p. 97.

¹¹¹ Pr. Viorel SAVA, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale*, Editura Trinitas, Iași, 1999, p. 15-19.

¹¹² Gabriel BUNGE, *Părințele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Traducere de Diac. Ioan I. ICĂ jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 11.

¹¹³ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în *Ortodoxia*, an XXIV, nr. 1, 1972, p. 6.

¹¹⁴ Arhim. Atanasie ANASTASIU, *Povățuire către pocăință*, Traducere Ieroschim. Ștefan NUȚESCU, Editura Evanghelismos, București, 2004, p. 90.

¹¹⁵ Pr. Dr. Dorel MAN, *Pastorație și duhovnicie, I*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 179.

¹¹⁶ Anca MANOLACHE, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, p. 108.

zeu”¹¹⁷. Necesitatea și rostul preotului duhovnic sunt mărturisite de însuși îndemnul pe care preotul îl face penitentului înainte de mărturisirea păcatelor: „De vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat”¹¹⁸. În scaunul spovedaniei, în hotărârea sa de a-și mărturisi păcatele, a se lepăda de ele și de a pune un început bun vieții sale, „penitentul nu este singur, pierdut și înstrăinat datorită păcatelor sale, ci este împreună cu duhovnicul său. Acesta îl va sfătui, îl va încuraja, îl va ajuta să nu bâjbâie, dându-i povețele necesare pentru a-și regăsi dreapta judecată, pentru a merge pe calea lui Dumnezeu. Îi va reaminti ținta spirituală înspre care trebuie să tindă (îndumnezeira) și mijloacele ce-l vor ajuta să ajungă acolo. Aceste sfaturi practice îl vor învăța cum să lupte împotriva slăbiciunilor păcătoase pe care le are, cum să facă față pornirilor pătimase, cum să lucreze virtuțile... Penitentul își mărturisește spontan, direct și simțit, păcatele și neputințele sale, raportându-le la circumstanțele și împrejurările în care le-a comis. În felul acesta duhovnicul îi va putea înțelege starea sufletească și îi va da cele mai potrivite sfaturi. În același timp, credinciosul îi va dezvălui preotului în mod liber preocupările sale, problemele și dificultățile sale zilnice, neliniștile sale, slăbiciunile sale; în rezumat, va încerca să-i dezvăluie întreaga sa personalitate... Preotul va da povețele necesare, neoprinde-se la sfaturi generale, ci dând rețete concrete pentru cel ce i se adresează. Între părintele duhovnic și fiul său spiritual se stabilește o relație personală și unică, acesta nerămând un anonim care i s-a prezentat pentru dezlegare, ca apoi să rămână un necunoscut”¹¹⁹, între cei doi realizându-se „o legătură sufletească profundă și intimă în același timp, cu totul deosebită”¹²⁰, o „indestructibilă înrudire duhovnicească”¹²¹. Ca duhovnic, preotul „este chemat să-l conducă pe credincios pe un parcurs, care are drept hotare lucrurile esențiale ale credinței și

¹¹⁷ Pr. Adamantios AVGOUSTIDIS, *Spovedanie sau psihoterapie?*, în *Ortodoxia*, 4 /2014, p. 121.

¹¹⁸ *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 65.

¹¹⁹ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, p. 96, 98-99.

¹²⁰ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, p. 135.

¹²¹ Arhim. Atanasie ANASTASIU, *Povățuire către pocăință*, p. 91.

duce la o transfigurare existențială. Preotul duhovnic este chemat să-l conducă pe fiul duhovnicesc pe un drum al Crucii și al Învierii, de la robia firii la libertatea persoanei, lucruri care sunt rod și izbândă a curățirii ce o da trezvia, a luminării spre sfințenie și înduhovnicire și a venirii credinciosului la cunoștința adevărului¹²². Mărturisindu-și păcatele, penitentul se simte eliberat de ele, se simte ușurat. Deschizându-și sufletul în fața duhovnicului, penitentul iese din însingurare, simțind că nu este singur și marginalizat datorită păcatelor sale, ci este împreună cu duhovnicul său, primind în urma mărturisirii păcatelor o adevărată tămăduire spirituală.

În calitatea sa de îndrumător, duhovnicul trebuie să fie „oglanda a adevărului”, să aibă „darul discernerii duhurilor”¹²³ pentru a da cele mai potrivite sfaturi penitentului. Însă pentru ca sfaturile pe care le dă duhovnicul în scaunul spovedaniei să fie luate în serios, trebuie ca el însuși să fie un exemplu moral, o pildă pentru cei pe care îi călăuzește, având astfel o influență benefică asupra lor. „Eficiența recomandărilor date de duhovnic atârnă în mare măsură de trăirea lui însuși în conformitate cu ele. El nu va avea autoritatea să ceară penitentului înfrânări pe care el însuși nu le observă.”¹²⁴ Duhovnicul trebuie la rândul lui să lupte cu patimile, cu păcatul „până la sânge” (Evrei 12, 4). Viața lui trebuie să fie una curată, una sfântă, deoarece „dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă (Matei 15, 14). Vindecarea morală a duhovnicului trebuie să fie „un proces continuu și se realizează prin grija permanentă pentru îmbunătățirea vieții duhovnicești”¹²⁵.

Pe lângă viața sfântă, plină de virtuți, preotul trebuie să aibă o experiență bogată, care îl va putea ajuta să dea cele mai potrivite sfaturi, și bogate cunoștințe intelectuale, „cultură enciclopedică”¹²⁶,

¹²² Pr. Adamantios AVGOUSTIDIS, *Spovedanie sau psihoterapie?*, p. 123.

¹²³ Pr. Georgel REDNIC, *Rolul misionar al Pocăinței în viața parohială*, p. 106.

¹²⁴ Pr. Prof. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, p. 146.

¹²⁵ Viorel SAVA, *Hristos – Doctorul sufletelor și al trupurilor – în Tainele Bisericii. o abrodare liturgică*, în Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU, Protos. Lect. Dr. Teofan MADA, *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, p. 103 vezi și p. 104-106.

¹²⁶ Pr. Adamantios AVGOUSTIDIS, *Spovedanie sau psihoterapie?*, p. 126.

care îl vor ajuta să poarte discuții cu oricine, pe marginea oricărui subiect. Dacă lipsa de experiență poate fi suplinită de o viață sfântă și de o temeinică pregătire intelectuală, dacă lipsa pregătirii intelectuale poate fi suplinită de o vastă experiență și de viața sfântă, viața sfântă, morală, plină de virtuți, nu poate fi suplinită nici de vasta experiență, nici de vasta pregătire intelectuală¹²⁷.

Pocăința – Taina refacerii comuniunii ecleziale cu Hristos

În definiția pe care o dă cuvântului *pocăință*, părintele Ion Bria subliniază cel de-al doilea aspect al misiunii pe care Biserica o face în și prin Sfânta Taină a Spovedaniei, împăcarea cu Hristos și Biserica: „Taina în care credinciosul, prin puterea Duhului Sfânt și rugăciunea Bisericii, primește iertarea păcatelor săvârșite după Botez, spre înnoirea comuniunii sale cu Dumnezeu și împăcarea cu comunitatea liturgică al cărei membru este”¹²⁸. Părintele Mitropolit Andrei arată că prin Taina Pocăinței „creștinii care au păcătuit după Botez sunt iertați și își regăsesc împăcarea cu Biserica”¹²⁹, iar părintele Ene Braniște, întărește acest aspect, definind Spovedania ca „partea principală a Tainei Pocăinței, prin care credinciosul dobândește iertarea păcatelor săvârșite după Botez, și prin care se împacă cu Dumnezeu și cu Biserica”¹³⁰. Părintele profesor Dumitru Stăniloae numește Pocăința „Taina unei comuniuni cum nu există alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios și preotul ca organ văzut al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii. De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos și cu Biserica, pregătindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos”¹³¹. Din aceste definiții putem vedea că Sfânta Taină a Spovedaniei este un act de împăcare cu Biserica¹³², având

¹²⁷ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, p. 158-159.

¹²⁸ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 205-251.

¹²⁹ IPS Andrei ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, p. 90.

¹³⁰ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, Prof. Ecaterina BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, Caransebeș, 2001, p. 464.

¹³¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, p. 135.

¹³² Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 185.

o „dimensiune reconciliatoare”¹³³. Însăși slujba Sfintei Taine a Spovedaniei afirmă această dimensiune. Prin rugăciunea pe care o citește înainte de formula de dezlegare, preotul duhovnic Îl roagă pe Dumnezeu zicând: „Împacă șil unește pe dânsul (pe penitent) cu sfânta Ta Biserică în Iisus Hristos, Domnul nostru, cu Care împreună Ți se cuvine stăpânire și mare cuviință în veci. Amin.”¹³⁴

Această slujire a împăcării a fost încredințată de Mântuitorul Hristos Sfintilor Săi Ucenici și Apostoli, și prin ei urmașilor lor legitimi, episcopi și preoți: „Și toate sunt de la Dumnezeu, Care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și Care ne-a dat nouă slujirea împăcării” (2 Corinteni 5, 18), ei înșiși fiind cei care îndeamnă „În numele lui Hristos, așadar, ne înfățișăm ca mijlocitori, ca și cum Însuși Dumnezeu v-ar îndemna prin noi. Vă rugăm, în numele lui Hristos, împăcați-vă cu Dumnezeu!” (2 Corintei 5, 20).

Păcatul este un eșec al vieții noastre, ceva impropriu vieții noastre, este o realitate împotriva firii¹³⁵, care ne lipsește de Dumnezeu¹³⁶, toate păcatele, toate patimile fiind potrivnice Lui, păcatul producând o „distanță sau o contradicție”¹³⁷, între Hristos și cel ce săvârșește păcatul, mahnind pe Dumnezeu¹³⁸, chiar jignindu-L¹³⁹, tulburând sau rupând comuniunea cu Dumnezeu, izolând pe om de iubirea Lui nesfârșită¹⁴⁰. „Păcatul marginalizează, duce la excluderea omului din comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, iar dacă comuniunea a fost reală ea nu poate să nu cauzeze întristare, care se concretizează în pocăință, în schimbarea modului de viață, îndepărtarea de păcat și apropierea de Dumnezeu.”¹⁴¹

¹³³ Jean-Claude LARACHET, *Viața sacramentală*, p. 254 și Pr. Petre VINTILESCU, *Spovedania și duhovnicia*, p. 25.

¹³⁴ *Molitfelnic*, p. 74.

¹³⁵ Pr. Gheorghe HOLBEA, *Metanoia – de la remușcare la întâlnirea cu Dumnezeu*, p. 13.

¹³⁶ Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Gh. RADU, *Repere morale pentru omul contemporan*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 5.

¹³⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, p. 127.

¹³⁸ Sfântul Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 231.

¹³⁹ Arihm. Placide DESEILLE, *Taina Pocăinței*, p. 308.

¹⁴⁰ Pr. Gheorghe HOLBEA, *Metanoia – de la remușcare la întâlnirea cu Dumnezeu*, p. 18-19.

¹⁴¹ Pr. Georgel REDNIC, *Rolul misionar al Pocăinței în viața parohială*, p. 49.

Mai bine spus, „păcatul face opac pe Dumnezeu omului, îl închide atât spre Dumnezeu cât și spre semenii săi, iar comuniunea lui cu Biserica slăbește progresiv, desființându-se la un moment dat”¹⁴², prin păcat producându-se o „ruptură cu Dumnezeu și Biserica”¹⁴³, păcatul fiind văzut chiar ca o sinucidere valorică a omului și uciderea iubirii față de semenii¹⁴⁴.

Păcatul este ruperea legăturii Euharistice cu Dumnezeu, întreprinderea comuniunii cu El și cu Trupul Său Tainic, Biserica, adică cu semenii noștri. Prin Taina Pocăinței, Biserica constată părerea de rău a penitentului pentru păcatele săvârșite și dorința lui de îndreptare. Acordând iertarea păcatelor, „Taina Pocăinței desființează această despărțire și împlinește o împăcare și o unire din nou cu Dumnezeu, cu aproapele și cu noi înșine”¹⁴⁵. Rugăciunea de împăcare cu Biserica¹⁴⁶ și dezlegarea de păcate pe care penitentul o primește în Sfânta Taină a Spovedaniei, îi îngăduie acestuia să fie din nou părtaș comuniunii Euharistice¹⁴⁷, Taina Euharistiei fiind prin excelență Taina unității.

Concluzionăm afirmând că Sfânta Taină a Spovedaniei este „o întâlnire foarte profundă a penitentului cu Hristos, fiindcă ea trebuie să aducă nu numai iertarea păcatelor, ci și actualizarea, sau mai exact reactualizarea comuniunii cu Hristos”¹⁴⁸.

¹⁴² Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 302.

¹⁴³ Arihm. Placide DESEILLE, *Taina Pocăinței*, p. 305.

¹⁴⁴ Pr. Gheorghe HOLBEA, *Metanoia – de la remușcare la întâlnirea cu Dumnezeu*, p. 19-20.

¹⁴⁵ Jean-Claude LARACHET, *Viața sacramentală*, p. 256.

¹⁴⁶ Viorel SAVA, *Hristos – Doctorul sufletelor și al trupurilor – în Tainele Bisericii. o abrodare liturgică*, în Coordonatori Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU, Protos. Lect. Dr. Teofan MADA, *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2012, p. 78.

¹⁴⁷ Pr. Prof. Alexandru SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, p. 78.

¹⁴⁸ Pr. Prof. Dumitru RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 303.

Conștientizarea responsabilității misionare

Pr. drd. NICOLAE MUNTEANU

Înțelesul esențial al apostolatului creștin (Matei, 20:20-28; Marcu, 10:35-45)

Ințelesul esențial al apostolatului creștin este reflectat în răspunsul pe care Domnul Iisus L-a dat mamei fiilor lui Zevedeu și implicit tuturor Apostolilor atunci când Ioan și Iacov împreună cu mama lor au cerut de la Domnul Iisus ca unul să stea de-a dreapta iar celălalt de-a stânga în Împărăția Sa (*Matei, 20:21*). Probabil că mama celor doi frați L-a auzit pe Domnul Iisus când a vorbit despre locurile pe care Sfinții Apostoli le vor ocupa atunci când Fiul lui Dumnezeu va ședea pe tronul slavei Sale (*Matei, 19:28*),¹ și în acest context a cerut de la El ca unul să stea de-a dreapta iar celălalt de-a stânga Lui.

În Evanghelia după Marcu ni se spune că însăși cei doi frați au făcut această cerere (*Marcu, 10:35*), ceea ce schimbă puțin natura evenimentului. Dacă ar fi fost doar cererea mamei lor, atunci nu ar fi fost o mare problemă, pentru că ea, probabil că nu înțelegea ce cere, cum de fapt îi și spune Mântuitorul. Dar faptul că însăși cei doi frați au cerut de la Domnul Iisus ca unul să stea de-a stânga și celălalt de-a dreapta, adică cel mai aproape de tronul

¹ Louis A. Barbieri Jr., *Matthew*, în *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Walvoord, John F.; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary, Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, vol. 2, p. 66.

Lui,² arată că ei, practic, nu au înțeles care este înțelesul esențial al apostolatului creștin, ba mai mult decât atât, erau dornici de cinste și putere lumească.

La această cerere, Domnul Iisus le adresează o întrebare: „Nu știți ce cereți. Puteți, oare, să beți paharul pe care-l voi bea Eu și cu botezul cu care Eu Mă botez să vă botezați?” (Matei, 20:22). Aici, Domnul Iisus se referise la încercările dureroase prin care avea să treacă și implicit la crucificarea Lui (Matei, 26:39-42).³ La această întrebare, ei au răspuns: „Putem!” (Matei, 20:22). Domnul Iisus recunoaște că ei într-adevăr vor bea paharul asumării apostolatului creștin, suferind chinuri și chiar moarte, de altfel, despre Iacov ni se spune că a fost ucis cu sabia pe timpul regelui Irod Agripa (*Faptele Apostolilor*, 12:1-2)⁴, dar a pune de-a dreapta și de-a stânga este prerogativa Tatălui (Matei, 20:23). Însă, accentul cade pe faptul că ei nu înțeleseseră nimic din ceea ce înseamnă să fii cu adevărat apostol al Domnului Hristos. Nu cu mult timp înainte, Domnul Iisus le-a vorbit ucenicilor despre smerenie, tot în urma unei întrebări care viza întâietatea în Împărăția lui Dumnezeu (cf. Matei, 18:1-6).

Când ceilalți zece Apostoli au auzit ce vor cei doi frați, s-au mâniat (Matei, 20:24), însă, Domnul Iisus, ca un adevărat Pedagog, I-a chemat la Sine pe toți și i-a învățat despre înțelesul esențial al apostolatului creștin,⁵ spunând: „Știți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru. Și care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă” (Matei, 20:25-27). În aceste versete este evidențiat clar și concis înțelesul esențial al apostolatului creștin. Domnul Iisus, practic, le dă peste cap toate așteptările, afirmând că măreția slujitorilor Lui nu se regăsește în conducerea și afirmarea autorității față de ceilalți, ci, în slujirea

²Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3), S. Matei 20:20.

³William MacDonald; Arthur Farstad, *Believer's Bible Commentary : Old and New Testaments*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1995, S. Matei 20:22.

⁴Richard B. Gardner, *Matthew*, Scottdale, Pa., Herald Press, 1991 (Believers Church Bible Commentary), p. 302.

⁵Warren W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary*, Wheaton, Ill., Victor Books, 1996, c1989, S. Matei 20:17.

lor. Menirea unui ucenic al Domnului Iisus Hristos este slujirea semenilor. Cu alte cuvinte, Mântuitorul centrează apostolatul creștin mai mult pe a da decât pe a lua,⁶ mai mult pe a sluji decât pe a fi slujit.

Și ca să întărească ceea ce a spus, se dă exemplu pe Sine. El, ca Fiul al lui Dumnezeu, Împăratul întregii zidiri, prin Care toate s-au făcut, nu a venit ca să comande, nu s-a întrupat ca să fie slujit, ci ca El să slujească și să își de-a viața pentru mulți: „*După cum și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți*” (Matei, 20:28). Ceea ce spune Domnul Iisus constituie cea mai clară interpretare a uceniciei. Slujitorul lui Dumnezeu trebuie să abandoneze puterea și autoritatea înțeleasă din punct de vedere lumesc, pentru a putea sluji pe Dumnezeu și pe ceilalți. Ucenicul este prin definiție slujitorul celorlalți, dar, în același timp și conducătorul lor, conducându-i prin propria slujire. Misionarul trebuie să fie un exemplu pentru ceilalți, determinând prin puterea exemplului personal și pe alții de a sluji lui Dumnezeu și semenilor.⁷

A fi ucenic al Domnului Hristos este între-adevăr o cinste. Mântuitorul descoperă adevăratele valențe ale apostolatului creștin, care sunt puțin diferite de valențele oricărei alte slujiri. Ucenicul Împăratului Hristos nu se poate compara cu ucenicul unui împărat lumesc (Matei, 20:25). Orice ucenic trebuie să reflecte chipul stăpânului său dacă are pretenția că îl reprezintă, altfel, este un impostor. Acest principiu al slujirii are o valabilitate permanentă, astfel că, orice preot sau reprezentant al Bisericii trebuie să fie în slujba poporului necondiționat. Orice act de slujire, orice serviciu religios, dacă este condiționat în vreun fel nu reflectă în sine slujirea lui Hristos. Un ucenic care își condiționează slujirea nu-L mai reprezintă pe Fiul lui Dumnezeu, a cărui slujire a fost necondiționată. Sfântul Apostol Pavel spune și el că: „*Nici n-am mâncat*

⁶ William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary : Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 744.

⁷ Lawrence O. Richards, *The Bible Readers Companion*, electronic ed. Wheaton, Victor Books, 1991; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996, p. 622.

de la cineva pâine în dar, ci, cu muncă și cu trudă, am lucrat noaptea și ziua, ca să nu împovărăm pe nimeni dintre voi” (2 Tesaloniceni, 3:8), iar în alt loc adaugă: „Sau am făcut păcat că v-am propovăduit în dar Evanghelia lui Dumnezeu, smerindu-mă pe mine însumi, pentru ca voi să vă înălțați?” (2 Corinteni 11:7).

Înțelesul esențial al apostolatului creștin a fost întrupat nu doar de Apostoli, care, după Înviere, au înțeles pe deplin menirea lor, ci și de figuri emblematice ale Vechiului Testament, dintre care voi aminti doar două: Avraam și Moise. În ceea ce îl privește pe Avraam, aş aminti mijlocirea lui pentru Sodoma (*Facere*, 18:22-33). Practic, Dumnezeu i-a descoperit lui Avraam ce avea de gând să facă Sodomei (*Facere*, 18:16-21), iar Avraam a încercat să înduplece mânia divină, desigur, neînțelegând, probabil, gravitatea păcatului sodomitelor.⁸ În dialogul cu Dumnezeu, ne este descoperită imensa dragoste a lui Avraam pentru semeni, fie ei și păcătoși. În ceea ce îl privește pe Moise, aş aminti mijlocirea lui pentru poporul evreu atunci când a păcătuit făcându-și vițel de aur: „*Rogu-mă acum, de vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-i; iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!*»” (*Ieșirea*, 32:32). Moise își asumă responsabilitatea de lider, rugându-L pe Dumnezeu să ierte păcatul poporului, renunțând chiar la locul său pe care îl avea printre aleșii lui Dumnezeu, de dragul viitorului semenilor săi.⁹ Cu alte cuvinte, atât Avraam, cât și Moise, arată prin comportamentul lor dragostea și slujirea necondiționată, pe care orice misionar trebuie să le aibă față de popor.

Imaginea conducerii prin slujirea celorlalți este cea a unei piramide cu vârful în jos. Ucenicul Domnului Hristos este vârful care ține, prin slujirea și dragostea față de ceilalți, întreaga piramidă. Practic, nu el trăiește din jertfa celorlalți, ci, ceilalți trăiesc din jertfa și sacrificiul lui. Un astfel de ucenic împlinește cuvintele Domnului Hristos: „*Iar El le-a zis: Regii neamurilor domnesc peste ele și se numesc binefăcători. Dar între voi să nu fie astfel, ci cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, și căpetenia ca acela care slujește*” (*Luca* 22:25-26).

⁸ Donald C. Fleming, *Concise Bible Commentary*. Chattanooga, Tenn., AMG Publishers, 1994, c1988, p. 22

⁹ Terence E. Fretheim, *Exodus*, Louisville, John Knox Press, 1991 (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching), p. 290.

Cu alte cuvinte, măreția conducerii celorlalți stă tocmai în slujirea lor.¹⁰ Ceea ce a spus Domnul Iisus în Evanghelia după Ioan: „*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” (Ioan 3:16), trebuie înțeles în lumina cuvintelor: „*În aceasta am cunoscut iubirea: că El Și-a pus sufletul Său pentru noi, și noi datori suntem să ne punem sufletele pentru frați*” (1 Ioan 3:16).¹¹

Responsabilitatea misionarilor (Luca, 19:11-27; Matei, 25:14-30)

Pilda minelor și cea a talanților însumează ceea ce Domnul Iisus le-a spus ucenicilor despre responsabilitatea pe care ei o au în lume. Fiecare misionar sau ucenic al Domnului Hristos are o anumită responsabilitate, și, întrucât toți cei care au primit botezul creștin, mărturisind credința în Sfânta Treime, sunt ucenici ai Domnului Iisus, automat, fiecare creștin are o anumită responsabilitate.

Pilda minelor a fost adresată tuturor creștinilor tocmai pentru a arăta că fiecare creștin are un anumit rost în lume. Mai mult decât atât, această pildă scoate în evidență misiunea Bisericii dintre prima și cea de-a doua venire a Fiului lui Dumnezeu.

Împărăția lui Dumnezeu a fost tema centrală a propovăduirii Domnului Iisus Hristos. Însă, poporul nu a înțeles că această Împărăție are în centrul ei comuniunea omului cu Sfânta Treime, fiind accesibilă tuturor prin Biserică, de aceea, se aștepta la o împărăție lumească, la o împărăție care se va institui deplin în viitorul apropiat. Împărăția lui Dumnezeu se manifestă în Biserică, dar ea este o realitate care se va realiza deplin în viitorul eshatologic.¹² Altfel spus, Împărăția lui Dumnezeu este un viitor pe care îl avem deja în Biserică, însă, numai ca arvună, în mod antici-

¹⁰ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, London, T&T Clark International, 1896, p. 501.

¹¹ William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary : Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 751.

¹² Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Cluj –Napoca, Renașterea, 2010, p.110.

pativ.¹³ Cu alte cuvinte, pilda minelor a fost dată tocmai în scopul ca poporul să înțeleagă că nu este vorba de întemeierea iminentă a unei împărății lumești (*Luca*, 9:11). Împărăția lui Dumnezeu se va întemeia deplin la sfârșitul chipului actual al lumii, iar până atunci, cei care vor forma Biserica au de îndeplinit anumite datorii.

Omul de neam mare, despre care vorbea Domnul Iisus, este El Însuși, Cel deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Pentru că mulțimile credeau că Împărăția Lui se va institui imediat, El a accentuat că omul acela de neam mare, trebuia să meargă într-o țară îndepărtată ca să-și ia domnie și să se întoarcă. Trebuia să-i părăsească înainte ca Împărăția Lui să fie întemeiată. Această idee este accentuată și în cuvântarea de despărțire: „*Ați auzit că v-am spus: Mă duc și voi veni la voi. De M-ați iubi v-ați bucura că Mă duc la Tatăl, pentru că Tatăl este mai mare decât Mine*” (*Ioan* 14:28) sau în *Ioan*, 16:7: „*Dar Eu vă spun adevărul: Vă este de folos ca să mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi.*” Însă, înainte de a pleca, a chemat zece dintre slujitorii Săi și le-a dat fiecăruia câte o mină. Ei trebuiau să facă profit, investind banii după priceperea lor.¹⁴ Cu alte cuvinte, parabola implică o anumită perioadă de timp, înainte de întemeierea deplină a Împărăției lui Dumnezeu, în care trebuie să iasă în evidență lucrarea misionară a slujitorilor Săi.¹⁵ Trebuie menționat și faptul că, Mântuitorul face referire la anumite persoane care Îl vor respinge, nu-L vor accepta ca Împărat (*Luca*, 19:14). Aceștia sunt de fapt conducătorii religioși ai poporului evreu, dar și popoarele sau membrii unor popoare care nu vor dori să îmbrățișeze creștinismul.¹⁶

Împlinirea sau neîmplinirea responsabilităților va fi vădită o dată cu întoarcerea Împăratului. Și aici, Domnul Iisus ne arată

¹³ Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, IBMBOR, 1987, p. 121.

¹⁴ John A. Martin, *Luke*, în *The Bible Knowledge Commentary : An Exposition of the Scriptures*, John F. Walvoord; Roy B. Zuck; Dallas Theological Seminary: Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, vol. 2, p. 252.

¹⁵ Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3), S. Luca, 19:11.

¹⁶ David Brown, *The Gospel According To Luke*, în *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Robert Jamieson; A. R. Fausset; David Brown, Oak Harbor, WA, Logos Research Systems, Inc., 1997, S. Lc.19:14.

că cei care cred în El, se împart în două categorii: practicanți și nepracticanți. Cei practicanți sunt cei care au adus profit, cei care au adus rod, iar cei nepracticanți sunt cei iresponsabili care știu să-și îndreptățească propria iresponsabilitate prin tot felul de acuze (Luca, 19:21). Consecința este una singură: cei practicanți vor intra în Împărăția lui Dumnezeu, bucurându-se în continuare de darurile Lui, pe când ceilalți nu (Matei, 25:30).

Așadar, în pilda minelor, Domnul Iisus pune accentul pe responsabilitatea pe care toți oamenii o au în lume, dar în special creștinii, cei care sunt responsabilizați în mod direct prin taina Sfântului Botez. Fiecare creștin este și misionar și are o anumită datorie de împlinit, după puterile sale, iar în funcție de împlinirea sau neîmplinirea datoriei, va fi pedepsit sau răsplătit de Dumnezeu. Responsabilitatea vizează toți membrii Bisericii, clerici și laici deopotrivă, altfel spus, orice creștin are datoria de a înmulți darul primit prin propria mărturisire, astfel făcând și pe alții membri ai Trupului lui Hristos, care este Biserica. Harul pe care creștinul îl primește în dar de la Hristos, îl responsabilizează făcându-l răspunzător de eficiența lui. Dacă omul nu conlucrează cu Dumnezeu, înmulțind astfel harul, va fi pedepsit la judecata de apoi. Spune atât de limpede Sf. Apostol Pavel: „*Cel care sădește și cel care udă sunt una și fiecare își va lua plata după osteneala sa. Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu. După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temelia; iar altul zidește. Dar fiecare să ia seama cum zidește;*” (1 Corinteni 3:8-10), iar în alt loc spune: „*Dar prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt; și harul Lui care este în mine n-a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toți. Dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este cu mine*” (1 Corinteni 15:10). De altfel, și lui Timotei îi spune să nu fie nepăsător față de harul care este în el (1Timotei, 4:14). Așadar, responsabilitatea misionarilor este de fapt responsabilitatea creștinului față de harul primit în dar de la Dumnezeu: „*Fiind, dar, împreună-lucrători cu Hristos, vă îndemnăm să nu primiți în zadar harul lui Dumnezeu*” (2 Corinteni, 6:1). Harul care era în sfântul Apostol Pavel, nu fusese în zadar, adică Apostolul nu a risipit darul primit, ci, din contră, s-a străduit

mai mult decât ceilalți,¹⁷ înmulțind astfel harul primit în dar de la Dumnezeu. Împlinirea acestei datorii trebuie să fie principala caracteristică a activității celor care sunt creștini, desfășurată în intervalul de timp dintre prima și cea de-a doua venire a Fiului lui Dumnezeu.¹⁸

Necazurile misionarilor
(Matei, 10:16-23; Marcu, 13:9-13;
Luca, 21:12-17), (Filipeni, 1:29-30)

Domnul Iisus își avertizează Apostolii, și prin ei, pe toți misionarii care le vor urma, că sarcina lor implică suferirea anumitor necazuri venite chiar și din partea celor mai apropiate persoane (Matei, 10:21). Misiunea lor nu va fi una ușoară pentru că vor fi asemenea mieilor în mijlocul lupilor. În această situație, Mântuitorul le dă un sfat –să fie înțelepți ca șerpii și blânzi ca porumbeii (Matei, 10:16).¹⁹ Șarpele este văzut ca întruparea înțelepciunii (*Fa-cere*, 3:1).²⁰ Ucenicii Domnului Iisus trebuie să fie înțelepți mai ales în evitarea pericolelor, dar inofensivi în înfruntarea dușmanilor.²¹ În acțiunea lor de propovăduire a Evangheliei, Apostolii și nu numai, vor fi duși înaintea propriilor lideri iudei și vor fi biciuiți. Această prezicere a Domnului Iisus a fost pe deplin împlinită, după cum reiese și din cartea Faptele Apostolilor: „și chemând pe apostoli și bătându-i, le-au poruncit să nu mai vorbească în numele lui Iisus, și le-au dat drumul” (Faptele Apostolilor, 5:40). De asemenea,

¹⁷ Charles Hodge, *1 Corinthians*, Wheaton, Ill, Crossway Books, 1995 (The Crossway Classic Commentaries), S. 1 Co 15:10.

¹⁸ William MacDonald, Arthur Farstad, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1995, S. Lc. 19:11.

¹⁹ Louis A. Barbieri Jr., *Matthew*, în *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Walvoord, John F.; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary, vol. 2, Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, p. 42.

²⁰ William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary : Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 461.

²¹ Louis A. Barbieri Jr., *Matthew*, în *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Walvoord, John F.; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary, vol. 2, Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, p. 42.

și sfântul apostol Pavel a fost torturat în modul acesta, scriindu-le corintenilor că: „De la iudei, de cinci ori am luat patruzeci de lovituri de bici fără una” (2 Corinteni, 11:24).²² Ucenicii nu vor fi duși doar în fața sinedriștilor, ci și în fața dregătorilor și a împăraților din cauza propovăuirii învățaturii Domnului Hristos. Astfel că, mărturisitorii vor suferi necazuri venite atât din partea autorităților religioase iudaice, cât și din partea autorităților civile. Cu toate acestea, misiunea lor va triumfa în fața răutății umane.²³

Apostolii vor fi urâți din cauza mesajului pe care îl vor propovădui,²⁴ însă, Domnul Iisus spune că toate necazurile pe care misionarii le vor suferi, vor fi din cauza Lui sau pentru El (Matei, 10:18). Cu alte cuvinte, a persecuta pe un mărturisitor al Evangheliei este totuna cu a-L persecuta pe Însuși Hristos. Acest fapt este demonstrat în conversația pe care Sfântul Apostol Pavel –Saul, o are cu Domnul Iisus pe drumul Damascului, când Domnul Iisus îi spune: „Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Iar el a zis: Cine ești, Doamne? Și Domnul a zis: Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești. Greu îți este să izbești cu piciorul în țepușă” (Faptele Apostolilor, 9:4-5). Altfel spus, cel persecutat nu este separat de Persoana Domnului Iisus,²⁵ iar cel ce persecută, Îl persecută pe Însuși Hristos.

Atunci când vor fi predați pe mâna autorităților, misionarii nu trebuie să se îngrijoreze din pricina răspunsului pe care vor trebui să-l dea, pentru că Duhul Sfânt le va da cuvintele adecvate. De fapt, chiar Duhul Sfânt va fi Cel care va vorbi prin ei (Matei, 10:20). Așadar, când vor fi duși în fața sinedriștilor, guvernatorilor și regilor, misionarii nu vor fi de unii singuri. Duhul (πνεῦμα) Tatălui va fi cu ei, astfel, devenind trâmbițe ale Lui. Există o strânsă legătură între mărturisirea Evangheliei

²² William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary : Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 463.

²³ William MacDonald, Arthur Farstad, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1995, S. Mt.10:18.

²⁴ Andrew Knowles, *The Bible Guide*, 1st Augsburg books ed. Minneapolis, MN : Augsburg, 2001, p. 420.

²⁵ William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary : Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 463.

și inspirația Duhului Sfânt (*Faptele Apostolilor*, 4:8; 5:32; *1 Petru*, 4:12–14; *Apocalipsa*, 19:10).²⁶

Domnul Iisus mai avertizează că omul își va condamna propriul frate la pedeapsa cu moartea, iar tatăl va face același lucru cu fiul său; copiii se vor revolta împotriva părinților lor și îi vor omori (*Matei*, 10:21). Domnul Iisus prezice o opoziție atât de severă, încât, va divide chiar și membrii aceleași familii. Ura venită din partea tuturor (*Matei*, 10:22; *Marcu*, 13:13) din cauza mărturisirii Evangheliei, îi implică, chiar și pe cei mai apropiați semeni ai noștri.²⁷ Cu toate acestea, Domnul Iisus ne aduce o mângâiere, spunând: „iar cel ce va răbda până în sfârșit, acela se va mântui” (*Matei*, 10:22). Suferirea cu răbdare a tuturor necazurilor, va fi o condiție a intrării în Împărăția lui Dumnezeu.²⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur spune că:

„aceste cuvinte erau în stare și pentru alt motiv să insuflă curaj ucenicilor: odată cu puterea predicării Evangheliei avea să înflăcăreze atât de mult pe oameni încât să nesocotească glasul sângelui, să tăgăduiască înrudirea și să pună mai presus de toate cuvântul lui Dumnezeu, care izgonea cu putere totul”.²⁹

În continuare, Iisus le dă și o soluție misionarilor atunci când vor avea de înfruntat persecuții din partea oamenilor. El le spune că atunci când vor fi persecutați într-un oraș, să fugă în altul (*Matei*, 10:23). Misionarul nu trebuie să insiste acolo unde nu este primit, nu trebuie să propovăduiască acolo de unde este alungat, pentru că tot Hristos a spus: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie pe voi” (*Matei*, 7:6). Dacă împotrivirea locuitorilor este foarte severă, atunci, vestitorul Evangheliei tre-

²⁶ W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London, New York, T&T Clark International, 2004, p. 185.

²⁷ Craig S. Keener, *Matthew*, Downers Grove, Ill, InterVarsity Press, 1997 (The IVP New Testament Commentary Series 1), S. Mt 10:21.

²⁸ *King James Version Study Bible*, electronic ed., Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1988, S. Mt 10:17.

²⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, în PSB 23, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 411.

buie să părăsească acea localitate. Poate că acesta implică să fii înțelept ca un șarpe (Matei, 10:16).³⁰ Faptul că Apostolii s-au supus acestor cuvinte, reiese din următoarele pasaje din cartea Faptele Apostolilor: 12:17; 13:46, 51; 14:6, 20; 16:40; 17:10, 14.³¹

În zilele noastre, chiar dacă nu peste tot, este foarte greu să fii un creștin practicant! Nu mai este ca pe timpul împăratului Constantin când, prin Edictul de la Milano (313), creștinismul devenea *religio licita*. Într-un fel, în acele timpuri, era foarte simplu să-ți mărturisești credința în Domnul Iisus Hristos. Într-adevăr, creștinismul îndurase înainte câteva secole de persecuție, însă, venise vremea să se bucure de libertate, venise vremea când era un privilegiu să te numești creștin. Prin acest statut, un om era acceptat și respectat de societate, întrucât, noua religie a statului era și cea favorită. Cu alte cuvinte, era la modă să te declari creștin! Însă, din nefericire, astăzi nu mai este chiar atât de simplu să-ți asumi credința creștină în mijlocul lumii. Să-i luăm spre exemplu pe creștinii copti din Egipt, pe creștinii din Pakistan, din Siria, din Irak, Afganistan, Yemen, Palestina sau Nigeria ș.a.m.d., care sunt persecutați și uciși în fiecare zi pentru credința lor! Câți dintre noi, cei ce suntem misionari și păstori de suflete pe teritoriul țării noastre, am avea curajul de a accepta moartea în locul lepădării de Hristos?

Nici un părinte nu zis vreodată: *Vreau ca proprii mei copii să fie nefericiți!*, și nici nu a existat vreodată vreo carte care să se intituleze: *Cum să trăiești o viață nefericită!* Cu toții ne dorim să fim fericiți și binecuvântați de Dumnezeu, și Domnul Iisus a promis aceasta tuturor acelor care Îl vor urma pe El (Ioan, 4:14), dar foarte mulți au rămas surprinși când au constatat că urmarea Domnului Iisus Hristos nu este chiar atât de ușoară pe cât s-au așteptat. Câteodată, mărturisirea credinței poate fi de-a dreptul extrem de dificilă. Cei ce-L urmează pe Domnul Iisus au foarte multe de îndurat din partea lumii care Îi este ostilă lui Dumnezeu! De fapt, „*toți care voiesc*

³⁰ Bruce B. Barton, *Matthew*, Wheaton, Ill, Tyndale House Publishers, 1996 (Life Application Bible Commentary), p. 209.

³¹ William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary : Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 466.

să trăiască cucernic în Hristos Iisus vor fi prizoniți” (2 Timotei 3:12).³² Și cu toate acestea, există fericire în asumarea credinței creștine! În predica de pe munte, Fiul lui Dumnezeu asociază fericirea cu suferința, arătând că ce-a dintâi vine în urma celei de pe urmă: „*Fericiți veți fi voi când vă vor ocări și vă vor prizoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minșind din pricina Mea. Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prizonit pe prorocii cei dinainte de voi*” (Matei 5:11-12).

Răsplata asumării apostolatului (Matei, 19:27-20:16; Marcu, 10.28-31; Luca, 18:28-30)

Oricine își asumă apostolatul cu credință, nu va fi uitat de Dumnezeu, ci va fi răsplătit în lumea aceasta, iar după moarte va intra în Împărăția Lui. La întrebarea sfântului Apostol Petru: „*Iată, noi am lăsat toate și Ți-am urmat Ție. Cu noi oare ce va fi?*” (Matei, 19:27), Mântuitorul răspunde în felul următor: „*Adevărat zic vouă că voi cei ce Mi-ați urmat Mie, la înnoirea lumii, când Fiul Omului va ședea pe tronul slavei Sale, veți ședea și voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel. Și oricine a lăsat case sau frați, sau surori, sau tată, sau mamă, sau femeie, sau copii, sau țarine, pentru numele Meu, înmulțit va lua înapoi și va moșteni viața veșnică*” (Matei, 19:28-29). Jertfa, sacrificiul sau renunțarea la anumite lucruri pentru Dumnezeu, pentru răspândirea Evangheliei, nu trebuie considerate pierderi, ci investiții, de pe urma cărora omul va lua înmulțit, răsplata veșnică a lui Dumnezeu.

Apostolii vor avea un loc special în Împărăția lui Dumnezeu. Ei vor ședea pe tronuri și vor judeca cele doisprezece seminții ale lui Israel (cf. *Apocalipsa*, 21:12-14). Domnul Iisus spune că oricine a renunțat la ceva pentru El, va primi în schimb mult mai multe binecuvântări materiale, și totodată, va moșteni și Împărăția Cerurilor.³³ Practic, în cuvintele Domnului Iisus, accentul cade nu

³² *Why is following Christ so difficult?* <https://www.gotquestions.org/following-Christ.html>

³³ Louis A. Barbieri, Jr., *Matthew*, în *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Walvoord, John F.; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary, vol. 2, Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, p. 65.

neapărat pe răsplata din viața aceasta, care oricât de bună ar fi, la un moment dat se va sfârși, ci, pe moștenirea bogățiilor Împărăției Lui.³⁴

În mod obișnuit, nimeni nu trebuie să renunțe la bunurile materiale sau la relațiile cu semenii săi pentru mărturisirea credinței creștine. Însă, dacă aceste bunuri sau relații devin obstacole pe calea unei vieți trăite alături de Dumnezeu, trebuie aleasă renunțarea la ele. Prin această alegere omul are posibilitatea să se apropie mai mult de Sfânta Treime, astfel, purificându-se și făcându-se capabil de îndumnezeirea cea după har, pentru că nimic necurat nu va intra vreodată în această Împărăție (Apocalipsa, 21:27).³⁵

Răspândirea Evangheliei presupune un sacrificiu. A abandona anumite lucruri de dragul Domnului Iisus Hristos, se încadrează perfect în asumarea apostolatului creștin. Însă, accentul nu cade doar pe crucea misionarului, ci și pe cununa cu care acesta va fi încununat, așa cum frumos îi spunea sfântul Apostol Pavel lui Timotei: „Că eu de-acum mă jertfesc și vremea despărțirii mele s-a apropiat. Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care Domnul îmi va da-o în ziua aceea, El, Dreptul Judecător, și nu numai mie, ci și tuturor celor ce au iubit arătarea Lui” (2 Timotei, 4:6-8). „Tuturor celor care au iubit arătarea Lui”, presupune că răsplata este destinată nu doar Apostolilor, chiar dacă lor li s-a promis prima dată, ci oricui (Matei, 19:29; πᾶς), care practică, evident, această credință.³⁶

Cu toate acestea, trebuie să înțelegem că misiunea nu se face doar pentru răsplata viitoare, ci din dragoste pentru Dumnezeu. De altfel, Domnul Iisus se exprimă în felul acesta, spunând că cine va renunța la anumite lucruri pentru numele Lui (Matei, 19:29), deci nu pentru răsplată, va moșteni Împărăția. Despre răsplată, cu siguranță că se va îngriji Dumnezeu. Întrebarea sfântului Apos-

³⁴Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3), S. Mt 19:23.

³⁵William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 9), p. 730.

³⁶Marvin Richardson Vincent, *Word Studies in the New Testament*, Bellingham, WA : Logos Research Systems, Inc., 2002, vol. 1, p. 110.

tol Petru: „Cu noi oare ce va fi?” (Matei, 19:27), este caracteristică omului căzut, care, încă nu a înțeles dimensiunea misiunii sale. Practic, ar părea că Apostolul negociază cu Domnul Iisus³⁷, așteptând ceva în schimb. Așadar, cuvintele Domnului Iisus: „voi cei ce Mi-ați urmat Mie, la înnoirea lumii” (Matei, 19:28), trebuie înțelese în lumina versetului următor: „pentru numele Meu” (Matei, 19:29), deci nu pentru răsplată.

Domnul Iisus îi învață pe ucenici că misiunea se practică doar din iubire pentru Dumnezeu. În acest sens, pentru a-i preveni, El le dă și pilda lucrătorilor la vie. Cei ce practică misiunea doar cu gândul la răsplata pe care o vor primi, riscă să fie nemulțumiți, și cum nemulțumirea nu-și are loc în Împărăția lui Dumnezeu, râvna depusă pentru răspândirea Evangheliei, poate fi înspre osândă. Cuvintele Domnului Iisus din Matei, 19:30, vin ca o concluzie dureroasă pentru cei ce fac misiune doar în scopul de a primi ceva în schimb: „Și mulți dintâi vor fi pe urmă, și cei de pe urmă vor fi întâi” (Matei, 19:30). Aceste cuvinte pot fi ca un fel de post-scriptum pentru Apostoli, un avertisment pentru toți cei ce răspândesc Evanghelia cugetând la recompense viitoare. Nici un misionar nu trebuie să creadă că dacă are un loc de conducere în Biserică, va fi implicit, deasupra tuturor în Împărăția viitoare.³⁸ Cu alte cuvinte, versetul 30, introduce pilda despre lucrătorii tocmiți la vie (Matei, 20:1-16), care sugerează atât de frumos că misiunea creștină se practică necondiționat.

***Cum trebuie să fie misionarul creștin.
Avertismentul Domnului Iisus
către misionarii nechibzuiți (Luca, 14:25-35)***

Pentru a arăta că apostolatul este dificil, Domnul Iisus Hristos a accentuat faptul că oricine dorește să fie discipolul Său, trebuie să fie capabil să-și urască propria viață și chiar propria familie,

³⁷ William MacDonald, Arthur Farstad, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1995, S. Mt 19:27.

³⁸ Richard B. Gardner, *Matthew*, Scottdale, Pa., Herald Press, 1991 (Believers Church Bible Commentary), p. 297.

dacă situația ar cere-o: „Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, chiar și sufletul său însuși, nu poate să fie ucenicul Meu” (Luca, 14:26). Ceea ce a zis Mântuitorul nu trebuie luat literal. Aici este vorba despre prioritățile fiecărui misionar în ceea ce privește iubirea și implicit ascultarea. De altfel, spune Domnul Iisus în alt loc: „Cel ce iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine; cel ce iubește pe fiu ori pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine” (Matei, 10:37). În general, relația dintre iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de propriile rude, nu este incompatibilă, însă, ucenicii trebuie să fie gata să acționeze împotriva a tot ceea ce îi poate separa de Dumnezeu.³⁹

Cu alte cuvinte, ascultarea și loialitatea față de Dumnezeu trebuie să primeze în fața ascultării și loialității față familie. Urmarea lui Hristos trebuie îndeplinită chiar dacă familia sau condițiile concrete de viață ar sugera contrariul.

Apostolatul creștin implică un sacrificiu pe care orice misionar trebuie să și-l asume, altfel, nu este vrednic de Hristos. Cei ce-L urmează pe Iisus trebuie să fie conștienți de costurile mărturisirii lor și să fie siguri că nu se vor lepăda de slujirea lor niciodată. Mântuitorul Își avertizează ucenicii prin două exemple sugesive: „Că cine dintre voi vrând să zidească un turn nu stă mai întâi și-și face socoteala cheltuielii, dacă are cu ce să-l isprăvească?” (Luca, 14:28) și „care rege, plecând să se bată în război cu alt rege, nu va sta întâi să se sfătuiască, dacă va putea să întâmpine cu zece mii pe cel care vine împotriva lui cu douăzeci de mii?” (Luca, 14:31). Domnul Iisus întărește avertismentul Său și prin asemănarea misionarului cu sarea. Dacă sarea își pierde caracteristicile, nu mai este bună de nimic (Luca, 14:34), la fel și misionarul, dacă este nechibzuit, nu folosește nimănui. Altfel spus, orice misionar, dacă nu se încadrează în cerințele apostolatului creștin, nu este capabil să-și ducă misiunea până la capăt,

„căci cine nu va râde de cel care ieri ducea apă în crâșmă, văzându-l azi ca învățător al virtuții, purtat în alai de învățăcei și de cel care abia

³⁹ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, London, T&T Clark International, 1896, p. 364.

azi dimineață s-a retras din ticăloșiile vieții de oraș, ca mai pe seară să umble prin toată piața cu mulțime de ucenici după el? Dacă aceștia ar fi fost convinși că se cere mare osteneală ca să aduci pe alții la evlavie, și ar fi cunoscut primejdia cu care e împreunat acest lucru, ar fi renunțat la el, ca la unul ce întrece puterile lor”.⁴⁰

Așadar, atunci când Domnul Iisus era însoțit de mari mulțimi de oameni (*Luca*, 14:25), știind că mulți îl urmează doar pentru eficiența imediată a faptelor Sale, a dorit să le spună direct cum trebuie să fie un ucenic autentic, adică un creștin. Așa că, i-a conștientizat, apelând și la două exemple (*Luca*, 14:28-32), că este foarte necesar ca ei să-și examineze decizia sau hotărârea de a urma Lui. Acest îndemn își arată relevanța mai ales în timpul procesului Său, când a fost părăsit de toți.⁴¹ Domnul Iisus a dorit să specifice clar care sunt obligațiile pe care le va avea ucenicul Lui,⁴² tocmai ca misiunea creștină să nu fie abandonată pe parcursul desfășurării ei.

Ceea ce spune Domnul Iisus în *Luca*, 14:25-35, nu va putea fi asimilat niciodată de cei șovăitori, ci doar de cei entuziaști.⁴³ De altfel, în alt loc, Domnul Iisus întărește ceea ce a spus: „Și a zis către altul: urmează-Mi. Iar el a zis: Doamne, dă-mi voie întâi să merg să îngrop pe tatăl meu. Iar El i-a zis: Lasă morții să-și îngroape morții lor, iar tu mergi de vestește împărăția lui Dumnezeu. Dar altul a zis: Îți voi urma, Doamne, dar întâi îngăduie-mi ca să rânduiesc cele din casa mea. Iar Iisus a zis către el: Nimeni care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu” (*Luca*, 9:59-62). Așadar, Domnul Iisus cere ucenicilor Săi o decizie radicală pentru Dumnezeu.⁴⁴

⁴⁰ Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, Filocalia 1, Sibiu, 1947, p.173.

⁴¹ John A. Martin, *Luke*, în *The Bible Knowledge Commentary : An Exposition of the Scriptures*, Walvoord, John F.; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary, vol. 2, Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, p. 243.

⁴² J. Reiling, J. L. Swellengrebel, *A Handbook on the Gospel of Luke*, New York, United Bible Societies, 1993, c1971 (UBS Handbook Series; Helps for Translators), p. 535.

⁴³ James Luther Mays, *Harper's Bible Commentary*, San Francisco, Harper & Row, Publishers; Society of Biblical Literature, 1996, c1988, S. Lc.14:25.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în Lumea Contemporană*, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 52.

Pentru a accentua necesitatea deciderii radicale pentru Dumnezeu a celor ce doresc să fie ucenici ai Săi, Domnul Iisus insistă să spună de trei ori în pasajul amintit, că cine nu poate să facă aceasta, nu poate să fie ucenicul Lui (14:26, 27, 33). Cele două pilde, una despre cel ce dorește să zidească un turn, iar cealaltă despre un rege care merge la război, ascund în ele o întrebare căreia fiecare ucenic trebuie să-i răspundă înainte de a-și asuma această misiune: „este prețul apostolatului mai mare decât sunt eu capabil să plătesc?”⁴⁵

La final (*Luca*, 14:34-35), Domnul Iisus mai face o comparație, spunând că sarea este bună atât timp cât își păstrează proprietatea de a săra; dacă își pierde această proprietate, nu mai este utilă nici pentru pământ, nici în gunoi, ci este abandonată. Ucenicii care nu trăiesc ca niște adevărați ucenici, valorează atât cât valorează sarea care și-a pierdut proprietățile: nimic.⁴⁶

Cei ce Îl urmau în acele momente pe Domnul Iisus erau foarte entuziasmați. Probabil că Îl laudau pe Mântuitorul, vorbeau despre El și altora, se comportau, aparent, ca niște adevărați ucenici, aveau proprietățile sării. Însă, dacă acest entuziasm ține doar în momentele de fericire, iar în cele de încercare renunțăm la el, suntem ca sarea care și-a pierdut gustul. Practic, Domnul Iisus prevestea schimbarea radicală a comportamentului lor. În acest sens, aș vrea să ne amintim de diferența dintre cuvintele rostite de mulțimi atunci când Domnul Iisus a intrat în Ierusalim și atunci când a fost judecat.

„Ce frumos, ce minunat, ce bucurie are să fi simțit Hristos în acele clipe auzind *Osana!... Osana!*. Dar din puțina bucurie a acestei zile Domnul s-a adăpat pentru zilele grele ale pătimirii care va urma. El, Hristos – Dumnezeu-Omul, știa bine ce va pătimi din următoarea zi. Știa că va fi vândut, prins și închis. Știa că va fi batjocorit, scuipat, palmuit, hulit în fel și chip. Știa că Apostolii, speriați și șovăielnici, se vor împrăștia ca potârnicile care încotro; știa că va rămâne singur, singur cu Tatăl. Știa că cei ce acum Îl aclamau se vor ascunde sau poate unii chiar vor striga împreună cu fruntașii Sinedriului – *Răstignește-L, răstignește-L!* Mintea

⁴⁵ James Luther Mays, *Harper's Bible Commentary*, San Francisco, Harper & Row, Publishers; Society of Biblical Literature, 1996, c1988, S. Lc.14:25.

⁴⁶ Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1993, S. Lc.14:34.

îi era deja la Golgota care avea să ne fie nouă kilometrul 0 al mântuirii. Printre Apostoli se afla și vânzătorul, printre cei ce aclamau se aflau și potrivnicii Lui. Între *Osana...Osana* și *Răstignește-L, răstignește-L* sunt doar patru zile... O, fire omenească păcătoasă și nestatornică! Cum să te încrezi în oameni?!”⁴⁷

Avertismentul sfântului Apostol Pavel cu privire la învățătorii falși (1 Timotei, 1:3-11)

Sfântul apostol Pavel îl avertizează pe Timotei cu privire la propovăduitorii falși, îndemnându-l să le spună unor astfel de învățători să nu mai propovăduiască învățături străine de adevărul Evangheliei. Probabil că și atunci, la fel ca și acum, erau misionari care din prea multa mândrie și din dorința de a fi apreciați de popor, formulau tot felul de teorii care nu aveau nici o legătură cu învățătura lui Hristos.

Atunci când un misionar este chinuit de duhul slavei deșarte, deraiază de la adevărata învățătură pe care a lăsat-o Însuși Fiul lui Dumnezeu. Spune sfântul Apostol Pavel că: *„ținta poruncii este dragostea din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică, De la care unii rătăcind s-au întors spre deșartă vorbire, voind să fie învățători ai Legii, dar neînțelegând nici cele ce spun, nici cele pentru care dau adevăritare”* (1 Timotei, 1:5-7). Când un misionar nu propovăduiește cu dragoste, din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică, se îndepărtează de înțelesul cel adevărat al Evangheliei.

Orice misionar are nevoie de o pregătire temeinică înainte de a ieși la lucrarea de răspândire a cuvântului Sfintei Scripturi. Pe lângă cunoștințele dobândite prin studiu, orice învățător trebuie să aibă și o viață îmbunătățită de practicarea virtuților. Sfântul Nil Ascetul spune că:

„Tot meșteșugul are nevoie de timp și învățătură multă, pentru a fi dobândit. Numai meșteșugul meșteșugurilor se practică fără învățătură. N-ar îndrăzni să se apuce de lucrarea pământului vreunul neiscusit, nici

⁴⁷ Pr. dr. Arsulescu Ion Sebastian, <http://www.ziarexclusiv.info/recomandarii/meditatie-la-duminica-intrarii-domnului-ierusalim-sasea-din-post-floriilor/>

de lucrurile medicinei vreunul neînvățat...numai de evlavie îndrăznesc să se apuce toți neisprăviții, ca de ceva ce e mai ușor ca toate”⁴⁸.

Sfântul apostol Pavel i-a sugerat lui Timotei să le spună categoric unora din Efes, să nu mai prezinte acolo o altă doctrină. Învățăturile false pe care le predicau acei învățători, erau împotriva învățăturilor Domnului Iisus Hristos și ale sfinților Apostoli,⁴⁹ erau inexpresive, încurajând speculații care produceau diferite controverse.

Adevărata învățătură, nu poate izvorî decât din inimă curată (ἐκ καθαροῦς καρδίας), din conștiință bună (συνειδήσεως ἀγαθῆς) și din credință nefățarnică (πίστεως ἀνυποκρίτου) (1 Timotei, 1:5). Chiar dacă Apostolul nu se exprimă așa în mod concret, totuși, aceasta se înțelege dacă ne gândim că învățătura falsă izvorăște din nepracticarea dragostei care izvorăște din acestea trei. Sfântul apostol Pavel spune că orice propovăduitor adevărat trebuie să aibă dragoste din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică atunci când propovăduiește învățătura lui Dumnezeu, adeverind astfel prin propria persoană veridicitatea celor mărturisite.

Inima este cel mai adânc loc al ființei noastre. Sfântul apostol Pavel spune că inima trebuie să fie pură, adică curată.⁵⁰ Dacă ne gândim că Domnul Iisus spune că „*cele ce ies din gură pornesc din inimă și acelea spurcă pe om. Căci din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtişaguri, mărturii mincinoase, hule*” (Matei, 15:18-19), putem înțelege mai bine la ce se referă Apostolul Pavel când vorbește de curăția inimii. Curăția inimii se referă la practicarea virtuților creștine, așa cum reiese din alt loc al Sfintei Scripturi, adresat tot lui Timotei: „*Fugi de poftele tinereților și urmează dreptatea, credința, dragostea, pacea cu cei ce cheamă pe Domnul din inimă curată*” (2 Timotei, 2:22).

Conceptul de inimă curată este o temă largă în Vechiul Testament. Psalmistul David întreabă: „*Cine se va sui în muntele*

⁴⁸ Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, Filocalia 1, Sibiu, 1947, p.173.

⁴⁹ Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3), S. 1 Ti 1:3.

⁵⁰ Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3), S. 1 Ti 1:3.

Domnului Și cine va sta în locul cel sfânt al Lui?” (Psalmii 23:3), ca apoi tot el să răspundă, zicând: „Cel nevinovat cu mâinile și curat cu inima, care n-a luat în deșert sufletul său și nu s-a jurat cu vicleșug aproapelui său” (Psalmii 23:4). După ce a păcătuț cu Batșeba, psalmistul avea să se tânguiască, cerându-I lui Dumnezeu ca să zidească în el o inimă curată (Psalmii, 50:10), iar în psalmul 72 exclamă: „Cât de bun este Dumnezeu cu Israel, cu cei cu inima curată” (Psalmii 72:1).⁵¹

Conștiința a fost sădită de Dumnezeu în ființa omenească cu scopul de a-l atenționa pe om atunci când greșește, ea este judecătorul tainic al omului.⁵² Potrivit învățaturii creștine, conștiința este glasul lui Dumnezeu în om. Conștiința este ca un pârâș al omului. Ea ne condamnă de pe acum, fiind ca un câine care-l păzește pe om, sau mai bine zis îl avertizează atunci când păcătuiește.

„Înainte de săvârșirea oricărei fapte, conștiința ne actualizează în memorie legea lui Dumnezeu și valoarea morală a faptei ce urmează a o îndeplini. Dacă aceasta este potrivit legii dumnezeiești și deci bună, ea ne îndeamnă s-o săvârșim, iar dacă este rea ne interzice îndeplinirea ei. În timpul făptuirii, ea ne însoțește și ne relevă fără părtinire dacă am făcut bine sau rău. După săvârșirea faptei, ea ne aduce în adâncul sufletului o bucurie și o mulțumire deosebită, dacă am urmat binele, și, dimpotrivă, o întristare profundă, rușine și remușcare, dacă am cultivat răul. În cazul săvârșirii unei nedreptăți sau a unei fapte nelegiuite, conștiința strigă cu glas tare, învinuiește, arată fapta cea rea, ca și cum ar scrie înaintea ochilor mărimea păcatului omului.”⁵³

Acțiunea conștiinței este atât pozitivă, cât și negativă. Ea încuviințează faptele noastre cele bune, dar totodată, le condamnă pe cele rele (*Romani*, 2:14, 15).⁵⁴ Când sfântul apostol Pavel spune indirect că învățătorul trebuie să aibă conștiință bună, automat

⁵¹ John MacArthur, *1 Timothy*, Chicago, Moody Press, 1995, p. 15.

⁵² Warren W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary*, Wheaton, Ill., Victor Books, 1996, c1989, S. 1 Ti 1:1.

⁵³ Pr. Liviu Petcu, *Conștiința este sfătuitoarea, martorul și judecătorul nostru*, <http://www.doxologia.ro/viata-bisericii/interviu/constiinta-este-sfatuitoarea-martorul-judecatorul-nostru>.

⁵⁴ William Hendriksen, Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Pastoral Epistles*, Grand Rapids, Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 4), p. 62.

se referă la natura motivului care stă la baza actului misionar. Cu alte cuvinte, termenul de conștiință bună se referă la veridicitatea învățaturii propovăduitorului, a cărui conștiință aprobă acțiunea de propovăduire.

Credința nefățarnică este credința autentică a omului care a înțeles Evanghelia Domnului Iisus Hristos. Cuvântul nefățarnic (ἀνυπόκριτος), se referă la faptul că oricine își asumă credința creștină, trebuie să o facă într-un mod neprefăcut.⁵⁵

„Credința nefățarnică înseamnă lepădare de propria minte. Aceasta trebuie golită și înfățișată credinței ca o scândură curată, pentru ca aceasta să se poată însemna în minte așa cum este, fără amestecul unor rostiri și socotințe străine. Atunci când în minte rămân socotințele ei, după ce se întipăresc în ea socotințele credinței, va ieși în ea o încurcătură: conștiința se va rătăci, prinsă între lucrările credinței și filozofările minții”.⁵⁶

Practic, sfântul apostol Pavel, schițează portretul misionarului ideal numai într-un verset (1 Timotei, 1:5). Cine nu se încadrează în acest portret, nu este un misionar sau un învățător autentic.

Misionarul autentic trebuie să aibă atât calități morale, cât și intelectuale. Dacă pe cele intelectuale le dobândim prin studiu, pe cele morale le dobândim doar printr-o viață curată și o credință neprefăcută. Orice necredincios dorește ca învățătorul său să-l îndrepte către Dumnezeu, să-i întărească credința. Însă, ca învățătorul să fie capabil de așa ceva, trebuie să aibă o viață curată, să fie „curat cu inima” (Matei, 5:8). Dacă învățătorul nu are inima curată, nu va fi altceva decât o călăuză oarbă, „și dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă” (Matei, 15:16).⁵⁷

A învăța pe alții cuvântul lui Dumnezeu este o misiune extrem de grea, pentru că acel cuvânt pe care-l spui cu gura trebuie să-l dovedești cu viața. În acest sens, sfântul Grigorie de Nazianz spune

⁵⁵ Michael C. Moss, *1, 2 Timothy & Titus*, Joplin, Mo., College Press, 1994 (The College Press NIV Commentary), S. 1 Ti 1:5.

⁵⁶ Sfântul Teofan Zăvorățul, *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an*, Traducere din limba rusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, 2011, p. 38.

⁵⁷ † Andrei Andreicuț, *Spovedanie și comuniune*, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 134.

că: „pentru a înfrunta pericolele unei sarcini atât de importante, trebuie să n-ai nici un defect și să posezi toate virtuțile...pentru că arta artelor și știința științelor este să-l formezi pe om, cea mai complexă și cea mai nestatornică dintre creaturi”.⁵⁸

Principalele obligații pe care le au ucenicii față de oameni și Dumnezeu (Luca, 17:1-10)

Domnul Iisus Hristos și-a învățat ucenicii despre obligațiile pe care le au atât față de oameni (Luca, 17:1-4) cât și față de Dumnezeu (Luca, 17:6-10).⁵⁹ Misionarul creștin, fiind un următor al Domnului Iisus Hristos și implicit un luptător împotriva păcatului, este de la sine înțeles că nu trebuie să-i facă pe alții să păcătuiască prin propriul comportament. În lumea aceasta este imposibil să nu apară sminteli! Lucrarea păcatului nu poate fi oprită, dar vai de acela care smintește! Decât să provoace la păcătuire pe cineva, mai bine i s-ar lega de gât o piatră de moară și apoi ar fi aruncat în mare (Luca, 17:2).

Altfel spus, una dintre cele mai mari obligații pe care le are un ucenic față de semenii săi este aceea de a nu-i sminti. Prin comportamentul lor, misionarii creștini trebuie să se ferească în orice chip de a face pe alții să păcătuiască. Desigur că păcatul își are lucrarea lui în lume și smintelile vor veni, dar aceasta nu diminuează cu nimic vina celui care smintește.⁶⁰ Domnul Iisus îi avertizează în mod expres pe ucenicii Săi ca nu cumva ei înșiși să se facă pricină de păcătuire pentru alții: „Mai de folos i-ar fi dacă i s-ar lega de gât o piatră de moară și ar fi aruncat în mare, decât să smintească pe unul din aceștia mici.” (Luca, 17:2).

În înțelesul său fundamental, verbul „skandalizo”, a sminti, a se sminti, a fi smintit (Luca, 17:2; Matei, 5:29; 13:21; Ioan, 6:61; 1 Corințeni, 8:13) înseamnă doua lucruri: dacă persoana la care se referă

⁵⁸ Irene Hausherr, *Direction Spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 57.

⁵⁹ John A. Martin, *Luke*, în *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*, Walvoord, John F.; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary, Vol. 2, Wheaton, IL, Victor Books, 1983-c1985, p. 247.

⁶⁰ William MacDonald, Arthur Farstad, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments*, Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1995, S. Lc.17:5.

este credincioasă, verbul înseamnă a se îndepărta de credință, a se lepăda de credință; dacă persoana la care se referă nu este credincioasă, verbul înseamnă a respinge, a nu accepta credința în Dumnezeu. La diateza activă, verbul „skandalizo” înseamnă a face pe cineva să cadă din credință.⁶¹

Mântuitorul Hristos ne arată acest sens al păcatului smintelii și la *Matei*, 18:6 și *Marcu*, 9:42. Mai mult decât atât, Domnul Iisus își sfătuiește ucenicii să nu răspundă niciodată răului cu rău, ci să contracareze răutatea altora îndreptată spre ei, prin iertare, astfel, împlinind porunca Lui: „*Luați aminte la voi înșivă. De-ți va greși fratele tău, dojenește-l și dacă se va pocăi, iartă-l. Și chiar dacă îți va greși de șapte ori într-o zi și de șapte ori se va întoarce către tine, zicând: Mă căiesc, iartă-l*” (*Luca*, 17:3-4). Dacă un misionar sau un reprezentant al Bisericii răspunde unei persoane care i-a greșit, cu aceeași monedă, este foarte probabil ca acea persoană să se smintească, adică să se îndepărteze de credință. Și sunt nenumărate cazurile în care un preot greșește astfel unui enoriaș, iar enoriașul respectiv se îndepărtează de Biserică și de Dumnezeu tocmai din această pricină. Deci singura soluție prin care preotul sau omul Bisericii se poate feri de a sminti pe alții prin neiertare, este să ierte și să plece capul ori de câte ori este nevoie. Până la urmă, prin porunca iertării, Domnul Iisus își învață ucenicii despre dragostea pe care creștinii trebuie să o aibă unii față de ceilalți. A ierta de șapte ori într-o zi se referă la a ierta ori de câte ori este nevoie. Creștinii trebuie să fie milostivi la fel ca Dumnezeu (*Luca*, 6:36), pentru că măsura cu care vom măsura, cu aceeași ni se va măsura (*Luca*, 6:38).⁶²

De asemenea, Domnul Iisus și-a învățat ucenicii și despre principalele responsabilități pe care le au față de Dumnezeu (*Luca*, 17:5-10). Prima și cea mai mare responsabilitate, este credința. Când ucenicii au auzit ceea ce Domnul Iisus le-a spus despre iertare, probabil că li s-a părut atât de greu, încât L-au rugat să le întărească credința. În acel moment, Mântuitorul i-a corectat, spunând că

⁶¹ Pr. Silviu-Petre Pufulete, *Despre pofta. Fatarnicie si sminteala*, <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/sminteala-88850.html>.

⁶² Mark C. Black, *Luke*, Joplin, Mo., College Press Pub., 1996 (College Press NIV Commentary), S. Lc. 17:5.

dacă ar avea credință ar putea face lucruri cu greu de închipuit.⁶³ El le-a răspuns că nu au nevoie de credință multă –cantitativ, ci de o credință calitativă, adevărată,⁶⁴ care, dacă ar fi și cât un bob de muștar, ar avea puteri inimaginabile:⁶⁵ „Iar Domnul a zis: De ați avea credință cât un grăunte de muștar, ați zice acestui sicomor: Dezrădăcinează-te și te sădește în mare, și vă va asculta” (Luca, 17:6). Așadar, o credință adevărată, fie ea cât de mică, era suficientă pentru a împlini lucruri care, pentru Apostoli, păreau imposibile.⁶⁶ De altfel, și Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „Credință este să ai încredere în puterea de nebiruit a Dumnezeuului Atotstăpânitor, așa încât să poruncești și munților să se mute din loc – lucru care este al celor puțini – și munții să se mute din loc”.⁶⁷

A doua mare responsabilitate pe care o au ucenicii față de Dumnezeu este slujirea smerită (Luca, 17:7-10). Orice misionar, indiferent cât s-ar strădui, niciodată să nu aștepte ceva ca recompensă, pentru că toată truda și tot efortul intră în obligațiile pe care le implică apostolatul creștin. Nici un slujitor nu primește ceva special în schimb de la stăpânul său pentru că își face datoria, misiunea care i s-a încredințat (Luca, 7-9). De asemenea, și misionarii creștini trebuie să-și ducă la bun sfârșit misiunea ca niște slugi smerite ale lui Dumnezeu: „Așa și voi, când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Suntem slugi netrebnice, pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem” (Luca, 17:10). Un ucenic care se supune poruncilor lui Dumnezeu nu poate avea pretenții pentru că își împlinește datoria.⁶⁸

⁶³ Bruce Larson, Lloyd J. Ogilvie, *The Preacher's Commentary Series, Volume 26: Luke*, Nashville, Tennessee, Thomas Nelson Inc, 1983 (The Preacher's Commentary Series 26), p. 248.

⁶⁴ Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3), S. Lc.17:1.

⁶⁵ H. L. Willmington, *The Outline Bible*, Wheaton, Ill., Tyndale House Publishers, 1999, S. Lc.17:6.

⁶⁶ H. D. M. Spence-Jones, (Hrsg.), *The Pulpit Commentary: St Luke Vol. II*, Bellingham, WA, Logos Research Systems, Inc., 2004, p. 87.

⁶⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Despre Credință*, <http://www.crestinortodox.ro/credinta/despre-credinta-151759.html>

⁶⁸ Jack W. Hayford, *Spirit Filled Life Study Bible*, electronic ed. Nashville, Thomas Nelson, 1997, c1991, S. Lc. 17:7.

Toți cei care Îl slujesc pe Domnul Iisus, nu trebuie să fie mândri de ei înșiși, ca și cum ar face un lucru de pe urma căruia să aștepte laude și recompense. Nu! Misiunea pe care ei o împlinesc, este de fapt o datorie, și chiar dacă lucrarea misionară presupune sacrificii mari, ei nu trebuie să aștepte nimic drept compensație.⁶⁹

De fapt, aici, Mântuitorul își învață ucenicii despre iubire ca motiv al oricărui act misionar. Singurul lucru care ar trebui să preocupe pe cineva ca misionar, este dragostea pentru fratele său care încă nu a auzit de Domnul Iisus Hristos. Cu alte cuvinte, dacă Fiul lui Dumnezeu S-a jertfit din dragoste pentru om, la fel trebuie să facă orice slujitor al Lui!

Sunt trei măsuri care definesc poziția omului credincios față de Dumnezeu: măsura robului, a simbriașului și a fiului. Înalt-presfințitul Andrei, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, spune, în acest sens, că:

„Cea mai de jos măsură, de la care începe frica de Dumnezeu, este măsura robilor. Robii împlineau voia stăpânului de frica pedepsei, de frica biciului. Nu era vorba de sentimente deosebite în relația dintre sclav și stăpân și nici de conștiința unei datorii pe care trebuie să o îndeplinească [...]. A doua măsură la care ajunge frica de Dumnezeu este măsura simbriașilor. Simbriașii lucrează bine și cu râvnă nu de frica pedepsei, ci gândindu-se la răsplata muncii lor. La această măsură sunt creștinii care fac voia lui Dumnezeu pentru a le merge bine pe pământ și a moșteni raiul după moarte. Ei sunt niște buni negustori. Știu să câștige raiul prin faptele lor. A treia măsură la care ajunge frica de Dumnezeu este cea a fiilor. Fiii cuminți și ascultători fac voia tatălui nici de frică, nici gândindu-se la avantaje, ci pentru că își iubesc părintele”.⁷⁰

⁶⁹ Donald C. Fleming, *Concise Bible Commentary*, Chattanooga, Tenn., AMG Publishers, 1994, c1988, p. 436.

⁷⁰ † Andrei Andreicuț, *Spiritualitate creștină-pe înțelesul tuturor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 81.

Καταγγέλλω, νουθετέω, διδάσκω (Coloseni 1,28) – dimensiuni ale misiunii apostolice

Diac. asist. univ. dr. NICOLAE-OLIMPIU BENEA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai*

Preliminarii

RESPONSABILITATEA EDUCAȚIEI CREȘTINE, ÎN CONTEXTUL misiunii didactice pauline, este descrisă în *Epistola către Coloseni* a Sf. Apostol Pavel în termenii responsabilității apostolice (Col 2,6-7), ca fundamentul activității pastorale din spațiul eclezial. Sf. Apostol conturează misiunea apostolică plecând de la mărturisire, îndrumare și sfătuire, catehizând atât în vederea înțelegerii depline a mesajului creștin, cât și în vederea restaurării depline a întregii ființe umane (Col 1,28).

Modul în care erau definite misiunea și convertirea în contextul activității misionare iudaice din perioada celui de-al doilea Templu,¹ – apartenența față de un nou *ἔθνος*² și accentuarea unei separări complete față de viața religioasă anterioară, ati-

¹ Michael F. BIRD, *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson, Peabody, Mass., 2010.

² Vezi Ferdinand HAHN, *Mission in the New Testament*, SCM, London, 1965, 24. Complexitatea paradigmei convertirii a: cel religios – aspectul ideologic, cel etic – al valorilor, și cel social – încorporarea în noua etnie iudaică. M. Bird rezumă: „convertirea la iudaism presupunea monoteism, Lege și sinagogă” (M. BIRD, *Crossing Over Sea and Land*, 24.)

tudini specifice iudaismului ca religie monoteistă – se regăsește și în mandatul misionar pe care Biserica l-a primit din partea Mântuitorului (Mt 28,18-20).³ Dar perspectiva eshatologiei restauratoare iudaice, în care un *Israel renăscut* spiritual urma să contribuie la convertirea și transformarea întregii lumi,⁴ o dată cu Întruparea Arhiereului Iisus Hristos, s-a definit în termenii lucrării Sale mântuitoare atât față de convertiții din Israel, cât și față de cei dintre neamurile păgâne. Noul *ἔθνος* creștin nu mai era un popor între alte popoare, ci un popor al lui Dumnezeu dintre toate popoarele. Astfel, Apostolii Mântuitorului au primit mandatul de a misiona dincolo de granițele geografice, etnice, religioase și politice existente în primul secol.⁵ Plecând de la acest fapt, Martin Kähler afirma că misiunea a devenit pentru Biserică, încă de la începuturile sale, „mama întregii teologii”.⁶ Însă etosul misionar a fost conștientizat în timpul primelor secole atât de propriu creștinismului, încât s-a considerat o mișcare misionară de sine stătătoare. Cu toate acestea, rădăcinile misionarismului creștin trebuie înțelese în coordonatele complexe ale iudaismului. În același timp, specificul misiunii veterotestamentare,

³ Ne referim în acest context nu doar la o schimbare interioară, spirituală a omului, ci la aspectul părăsirii unei comunități și alăturării față de alta nouă. Deși putem vorbi despre importanța persuasiunii în procesul convertirii, aceasta era subordonată aspectului comunitar, relațional. Astfel, atașamentul față de noul grup era determinat și de prezența rudelor, a prietenilor și nu exclusiv unor noi dogme. Vezi detalii la Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven, 1983, 77, care subliniază importanța căminului familial („house-hold”) ca fiind celula de bază a misiunii, înțelegându-se astfel baza motivațională referitoare la importanța comunitară a ecclesiei. În acest caz, solidaritatea socială putea deveni un factor esențial în procesul catehizării noilor credincioși în vederea primirii tainei botezului. De aceea, în Noul Testament se vorbește despre convertirea unor *cămine*, *case* întregi, sau a unor părți mari din sinagogi.

⁴ Textele isainice Is 42,6 și 49,6 – „Te-am dat ... neamurilor spre luminare, ca să fii spre mântuire până la marginea pământului” – au fost înțelese de către Biserică în cheie misionară. Astfel, ele au devenit suport vetero-testamentar pentru misiunea între neamuri.

⁵ Vezi Eckhard J. SCHNABEL, *The Early Christian Mission*, InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2004.

⁶ Martin KÄHLER, *Schriften zur Christologie und Mission*, C. Kaiser, Munich, 1971, 190. Apud. Michael F. BIRD, *Crossing Over Sea and Land*, 3.

ilustrat prin metafora paternității, îl putem întâlni și în lumea greco-romană. Plecând de la o asemenea ipoteză, în acest studiu vom analiza, în contextul definirii pauline a misiunii în *Epistola către Coloseni*, expresiile care se află într-o directă relaționare cu activitatea de propovăduire (καταγγέλλομεν) apostolică: νουθετοῦντες și διδάσκοντες.

Perspective ale misiunii în Epistola către Coloseni

Textul *Epistolei către Coloseni* este pentru Biserică, începând din a doua jumătate a secolului I până astăzi, parte a Cuvântului revelat.⁷ Citit, interpretat și asumat de către Biserică,⁸ textul epistolei a reprezentat în istoria interpretării lui un punct de referință atât în apologiile față de gnosticism,⁹ cât și în accentele hristologice

⁷ Sf. Apostol Pavel le cere destinatarilor săi, credincioșii Bisericii din Colose, să citească această scrisoare și, apoi, să facă posibilă citirea ei și în Biserica Laodiceenilor (Col 4,16). Citirii epistolei în Biserică, trebuie să-i fi urmat vii dezbateri pe marginea conținutului ei. Vezi detalii despre originalele Noului Testament în Pr. Lect. Dr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul I: Text și Canon. Epoca Noului Testament*, Bibliotheca Theologica 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, 101-118.

⁸ Vezi detalii despre ermineutica Sfintei Scripturi în comunitatea euharistică la SAVVAS AGOURIDIS, „Premise pentru o ermineutică ortodoxă”, în Pr. Dr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, 303-338.

⁹ IRENAEUS Lugdunensis, *Demonstratio* 22.39-40, TU 36.3, 64.94; *Fragmenta varia* 2, TU 36.3, 60; *Adversus haereses* 1.3.4. TERTULLIANUS, *Ad uxorem* 2.8.8, CCL 1, 394. *Adversus Hermogenem* 18.5, CCL 1, 412. *Adversus Marcionem* 1.16.2-4; 5.19.3-4.6, CCL 1, 457-458, 721-722, 724; 5.19, CCL 1, 720. *De pudicitia* 2.2, CCL 2, 1284; 17.18, CCL 2, 1317; 20.7, CCL 2, 1324. *Adversus Marcionem* 5.19.9, CCL 1, 722. *De anima* 3.1, CCL 2, 785. *De praescriptionibus adversus haereses omnes* 7.7, 33.9, CCL 1, 193, 214. *Adversus Praxeian* 14.2, CCL 2, 1176. *Adversus Valentinianos* 16.1, CCL 2, 766. *De idololatria* 11.1, CCL 2, 1110. *De ieunio (adversus psychicos)* 10.3, CCL 2, 1267. *De resurrectione mortuorum* 7.6, 23.1-2, CCL 2, 930.949; 23.1, CCL 2, 949; 23.2, 46.15, CCL 2, 949.984; 23.5, CCL 2, 950; 23.4, CCL 2, 949. *De resurrectione mortuorum* 37.9, CCL 2, 970. *De virginibus velandis* 1.2, CCL 2, 1209. Vezi și analiza lui J. B. MACLEAN, „Letter to the Colossians”, în John H. HAYES, *Dictionary of Biblical Interpretation*, Abingdon Press, Nashville, 1999, 206-210; Rolf NOORMANN, *Irenäus als Paulusinterpret*, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1994, 377-378.

specifice secolelor IV și V d.Hr.¹⁰ În perioada filocalică, epistola este citată cu precădere în contextul aprofundării unirii mistice cu Hristos.¹¹ Începând din perioada Reformei, textul este folosit și pentru a critica unele practici din cadrul cultului Bisericii,¹² iar ultimii 200 de ani sunt caracterizați printr-o analiză critică care, plecând de la stilul textului, pune sub semnul întrebării nu doar paternitatea epistolei, ci și existența destinatarilor ei, Biserica din Colose.¹³ Imnul hristologic din Col 1,15-20 este în continuare subiectul analizei dacă acesta este un imn paulin sau pre-paulin. În contextul acestor dezbateri specifice cercetării științifice, *Epistola*

¹⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *In Epistulam ad Colossenses*, PG 62, 299-392. THEODORET DE CYR, *Interpretatio epistolae ad Colossenses*, PG 82, 591-628. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii: the Latin version with the Greek fragments*, (H. B. Swete (ed.)). Cambridge: University Press, 1880.

¹¹ VEZI, MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 31, PSB 80, 143; MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolele Sf. Maxim Mărturisorul despre cele două firi în Hristos și despre viața duhovnicească* 1, PSB 81, 18; S. MAXIMI CONFESSORIS, *Epistolae* 1, PG 91,380B. Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice și practice* 126, Filocalia 6, 60. Cuviosul ISAIA PUSTNICUL, *Două zeci și nouă de cuvinte* 13, Filocalia 12, 103-108, 148-149, 169-180, 219-220. Sf. ISSAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe* 78, Filocalia 10, 345, 385, 421, 537. Sf. ISSAC SIRUL, *Epistola IV: Către cuviosul părinte Simeon, făcătorul de minuni*, Filocalia 10, 481-482, 508-509, 513.

¹² JOHN CALVIN, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (translated and edited from the original Latin, and collated with the French version, by the rev. John Pringle, Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1851), 145-149, 163-167, 201-204. J. DAVENANT, *Expositio epistolae D. Pauli ad Colossens*, (Genf, 1627).

¹³ Discuția polemică despre paternitatea Bisericii din Colose se observă încă din secolele IV-V d.Hr. Însă dezbaterile referitoare la existența bisericii sunt specifice contemporaneității. Demersul cercetării biblice întâmpină dificultățile în privința datelor arheologice care încă se așteaptă a fi descoperite în urma propunerilor repetate făcute guvernului Turciei de către Universitatea Flinders din Australia. Situl arheologic Colose este printre puținele rămase intacte. Considerăm că, odată cu începerea săpăturilor arheologice, bogăția perspectivelor istorice, culturale, religioase din zona văii Lycusului, vor influența perspectivele isagogice, respectiv comentariile exegetice pe *Epistola către Coloseni*. Perspectiva noastră este conturată de concluzia că destinatarii aparțineau unui centru istoric, economic, cultural, marcat de o puternică influență iudaică. VEZI NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ, *Epistola către Coloseni. Introducere, comentariu și teologia epistolei*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, în curs de publicare.

către Coloseni rămâne pentru Biserică Cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, temele pe care Sf. Apostol Pavel, ca autor, le îngemănează cu scopul scrierii sale sunt parte integrantă din teologia pe care Apostolul o propovăduiește în întreaga sa activitate misionară. Accentele teologice ale epistolei sunt subordonate intenției de a rezolva problemele teologice, cu implicații etice, apărute în viața Bisericii.

Astfel, Apostolul Pavel îi amintește Bisericii din Colose, care se confrunta cu o „filozofie” marcată de puternice influențe iudaice,¹⁴ în special cu nuanțe ale misticii iudaice,¹⁵ dar și de influențe proto-gnostice,¹⁶ de *Tradiția Apostolică* primită (Col 2,6-7) în urma misiunii atât a Apostolului, cât și a lui Epafras în mijlocul lor. Cunoașterea genuină a Evangheliei însemna o trăire în credincioșie față de Evanghelie (2,6-23), o închinare autentică în prezența lui Hristos (3,1-17) și o asumare deplină a vieții de sfințenie (3,18 – 4,1).

Astfel, „modelului misionar” al filosofiei colosene, cu puternice caracteristici iudaice, Apostolul Pavel îi opune modelul misiunii genuine a Bisericii, focalizare care i-ar fi conștientizat și de importanța tradiției referitoare la Iisus Hristos (2,6-7). În acest context, modelul propovăduirii Evangheliei de către Apostolul Pavel este descris prin cele trei verbe din Col 1,28 – καταγγέλλομεν, vouθετοῦντες și διδάσκοντες –. Pentru o înțelegere contextuală a lor, vom aminti câteva dintre accentele misionare pe care Sf. Apostol Pavel le conturează în textul epistolar.

¹⁴Despre evidențele unei sinagogi iudaice în Colose și închinarea sabatică în relație cu închinarea îngerilor din ceruri, vezi J. D. G. DUNN, *Colossians and Philemon* (NIGNT), Eerdmans, Grand Rapids, 178-179.194-198.

¹⁵Argumentarea unei asemenea concluzii pornește de la aprofundarea aspectului *intertextualității*. Aluziile și ecurile vetero-testamentare, identificate în textul epistolei, dau o lumină nouă unor accente ale mesajului epistolei. Vezi detalii în Nicolae-Olimpiu BENEĂ, *Epistola către Coloseni. Introducere, comentariu și teologia epistolei*.

¹⁶Vezi detalii despre tradiția experiențelor extatice în cadrul sacramental la Harold W. ATTRIDGE, „On Becoming An Angel: Rival baptism Theologies at Colossae”, în Tredici BORMANN, and Angela STANDHARTINGER (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* (Essays Honoring Dieter Georgi) (NTS 74), Brill, 1994, 481-498.

În primul rând, salutul apostolic – „Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ” (1,1a),¹⁷ poartă amprenta experienței dialogice dintre Hristos și Saul¹⁸ de pe drumul Damascului (FA

¹⁷ *Epistola către Coloseni* începe cu un salut specific epistolelor antice, care aveau în componența lor numele autorului, cel al destinatarului și un cuvânt de salut. Despre forma epistolelor antice, vezi R. McL. WILSON, *Colossians and Philemon*, 64-65; E. SCHWEIZER, *The Letter to the Colossians*, 27-28; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 27-28. Multitudinea papiruşilor descoperiți – aparținători secolului I dHr. – relevă, în acest sens, două tipuri de salut introductiv: unul „grecesc” – constituit dintr-o singură unitate, caracteristică fiindu-i folosirea ca salut a verbului „χαίρειν” la infinitiv –, și altul, „oriental” –, constituit din două părți: prima, cu numele autorului și al destinatarului, iar a doua, cu salutarea în forma unei adresări directe: „pacea să fie cu voi”. Salutul introductiv al *Epistolei către Coloseni*, specific salutului epistolelor Sf. Apostol Pavel, corespunde modelului „oriental”. Acest model, în cazul Apostolului Pavel, este extins prin adăugarea, în prima parte, a câtorva detalii ce definesc mai mult autorul și destinatarul, iar în a doua parte prin transformarea salutului „χαίρειν” într-unul specific paulin. Atât R. McL. WILSON (*Colossians and Philemon*, 64, n. 3), cât și C. E. B. CRANFIELD (*The Epistle to the Romans*, vol. 1, T&T Clark, London/New York, 2004, 45-46) amintesc o opinie separată față de cea a majorității bibliștilor care susțin că Apostolul Pavel urmează în formularea salutului modelul „oriental”, insitând pe ideea contrară: formula paulină are la bază tipul „grecesc” – „numele autorului la nominativ urmat de cel al destinatarilor la dativ”.

¹⁸ Apostolul a primit numele latin „Pavel/Paul” nu doar după convertirea lui Sergius Paulus (FA 13,9), deși Luca consemnează acest nume în contextul acestui eveniment. Faptul că Apostolul a primit la naștere și cetățenia romană (FA 22,28), presupune că el a primit atât un nume iudaic în ziua tăierii sale împrejur, în a opta zi, cât și unul roman, folosit în lumea non-iudaică. Versiunea grecească a ambelor nume, Σαῦλος și Παῦλος, sunt aproape similare, cu excepția primei litere. Născându-se din seminția lui Beniamin (Flp 3,5), numele Saul era unul tradițional, al primului rege ales de Dumnezeu. De aceea și sensul lui în ebraică înseamnă „cerut de Dumnezeu”. În ciuda căderii sale, a inspirat devoțiunea iudaică prin punerea numelui său copiilor. Numele latin, Paul, înseamnă „mic”. Astfel, numele său ar fi adus la lumină starea de umilință a celui ales de Dumnezeu înaintea lui Dumnezeu (1 Cor 15,9; Ef 3,8; 2 Cor 12,9). Vezi cursul Dr. Eli Lizorkin-EYZENBERG, „The Jewish Background of the New Testament”, <http://jewishstudies.eteacherbiblical.com> (accesat 3 mai 2016). Vezi detalii despre numele Apostolului Pavel în Richard BAUCKHAM, „Paul and Other Jews with Latin Names in the New Testament”, în *The Jewish World around the New Testament. Collected Essays I* (WUNT 233), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 371-392. O altă opinie a fost moștenită pe linia patristică de la „Origen, Fer. Ieronim și Fer. Augustin”, amintită de Pr. Prof. Vasile Gheorghiu (*S. Ap. Paul*, 30) și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu (*Saul din Tars* (Seria Teologică 14), Sibiu,

9,1-19).¹⁹ Folosirea de către Apostol a numelui Παῦλος este ilustrată de către evanghelistul Luca în contextul convertirii primului păgân la Hristos, Sergius Paulus (FA 13,8-13).²⁰ Astfel, numele nou – „cel mic, cel neînsemnat” – este purtător al expresiei relației sale cu Hristos: un slujitor plin de umilință al lui Hristos.²¹ El devine prin voia lui Dumnezeu participant în misiunea Acestuia de a propovădui evanghelia la Neamuri (FA 9,15-16). Astfel, *misiunea sa este înțeleasă ca fiind expresia voii lui Dumnezeu, a inițiativei Sale, respectiv a realizării Sale*,²² având ca telos întâlnirea omului cu Dumnezeu în Hristos.

Prezența salutului lui Timotei – „καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός” (Col 1,1b), imediat după menționarea autorității apostolice pe care o are Apostolul Pavel, nu subliniază neapărat calitatea de co-autor al lui Timotei, ci, mai degrabă, oferă epistolei o autoritate suplimentară. Atașamentul său față de lucrarea misionară a Apostolului Pavel (Flp 2,20; 2 Tim 3,10) este subliniat în Col 1,1 prin cuvântul: „ὁ ἀδελφός”. Convertit în urma primei călătorii misionare a Apostolului Pavel la Listra (FA 16,1), el devine un colaborator apropiat, însărcinat cu misiuni speciale de către Apostol față de bisericile nou întemeiate (FA 19,22; 1 Cor 4,17; 16,10; Flp 2,19; 1 Tes 3,1), în

1939, 98-99, n. 39). Această opinie se referă la obiceiul roman, dar și iudaic, de a-și schimba numele în urma unui eveniment major din viața lor (Avram-Avraam, Iacob-Israel, Simon-Petru, Levi-Matei). Nu trebuie trecută cu vederea și prezența – destul de târzie (614 p* sy^h** mae – NA28) – a variantei textuale „οὗς ἐπεκληθῆ Παυλος” (FA 12,25), însă concluzia pr. Grigorie Marcu rămâne de apreciat în contextul argumentațiilor: „atâta timp cât Saul era în raporturi cu iudeii, sf. autor al Faptelor Apostolilor îl numește cu numele ebraic; acum [, în FA 13,9], când are de-a face cu un păgân, îl numește cu numele greco-roman” (*Saul din Tars*, 99).

¹⁹ Vezi detalii la Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 2, 1597-1667. În acest dialog de pe drumul Damascului, relatat de evanghelistul Luca, își are originea înțelegerea eclesiologică a trupului mistic al lui Hristos. Plecând de la o asemenea ipoteză, teologia *Epistolei către Coloseni* nu reflectă o teologie târzie, dezvoltată de ucenicii școlii pauline. Mai degrabă, ea este o aprofundare a stării dialogice din acea întâlnire personală dintre Hristos și cel care va fi Apostolul Pavel.

²⁰ Vezi detalii la Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 2, 2017-2022.

²¹ În epistolele sale, Apostolul Pavel revine asupra acestei nuanțe a slujirii sale: Rom 15,18-20; 1 Cor 15,10; Flp 3,7-14.

²² Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 2, 1617.

cele din urmă fiind încredințat ca episcop Bisericii din Efes (1 Tim 1,3). Astfel, salutul lui Timotei poate accentua și ideea că *misiunea prin propovăduirea Evangheliei este împlinită prin ridicarea ucenicilor în statutul de a-l urma și de a-l vesti pe Hristos*.

În același timp, prin descrierea destinatarilor în salutul Apostolului – „τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ” (Col 1,2a) se definește scopul misiunii atât prin prezența celor convertiți „ἐν Χριστῷ”,²³ dar și prin mărturia vieții lor sfinte, pline de credincioșie, în contextul istoric și geografic dat, „ἐν Κολοσσαῖς”. Propovăduirea lui Hristos locuitorilor din valea Lycusului era strâns legată de calitatea umblării creștinilor cu Hristos. Starea de sfințenie a celor credincioși lui Iisus Hristos este detaliată de Apostolul Pavel în Col 3,5-17. Astfel, descrierea destinatarilor ca „frați credincioși - πιστοῖς ἀδελφοῖς”, accentuează chemarea lor de a fi loiali lui Hristos, pe de-o parte, dar, pe de altă parte, și fraților lor. De aceea listele de vicii și virtuți amintite în Col 3,5-17 exprimă relațiile dintre sfinții ce sunt în Hristos (3,10.11.13.15.16.17). Așadar, *mărturia pentru Hristos în mijlocul societății are și o caracteristică comunitară, nu doar una personală*.

În contextul rugăciunii de mulțumire (Col 1,3-8),²⁴ se conturează accentele teologice ale epistolei: „credința... în Hristos Iisus”

²³ Expresia „în Hristos” se referă la relația credincioșilor care trăiesc în unire cu Hristos – o unire exprimată liturgic (2,9-13), dar și practic, în relațiile din Biserică (3,12-17) și familie (3,18-21). Faptul că, în contextul salutului, Sf. Apostol Pavel amintește statutul prezenței credincioșilor, „ἐν Χριστῷ”, el anticipează ideea dezvoltată în întreaga epistolă (Col 1,2.4.14.16.17.19.22.28; 2,3.6.7.9.10.11.15; 3,3.17.18.20; 4,7.17) că, prin actul împăcării realizat pe Cruce, s-a recapitulat ἐν αὐτῷ / ἐν Χριστῷ întreaga creație.

²⁴ Părerea referitoare la funcția acestei părți nu este unanimă între bibliști. Studiile care au insistat pe cercetarea formei epistolare eleniste au pus la îndoială existența unei secțiuni de mulțumire tipice în epistole. Un studiu important în această idee este al lui Peter ARTZ, „The 'Epistolary Introductory Thanksgiving' in the Papyri and in Paul”, în *NovT* 36 (1994), 29-46. Nu suntem de acord cu perspectiva amintită atât de David W. PAO, *Colossians & Philemon*, 43, cât și de Jeffrey T. REED, „Are Paul's Thanksgivings 'Epistolary'?”, în *JSNT* 61 (1996), 87-99, care combate punctul de vedere al lui Peter Artz, că nu se poate vorbi în nicio epistolă elenistă despre „mulțumirea specifică introducerii epistolare”. Câteva epistole conțin o secțiune de mulțumire în care autorul recunoaște darurile și calitățile destinatarilor. În acest sens vezi C. C. EDGAR (ed.), *Michigan Papyri*,

(1,4) , „nădejdea... pregătită în ceruri” (1,5), „Evanghelia” (1,5) și „iubirea” (1,8). Spre deosebire de 1 Co 13,13, unde Apostolul folosește triada „iubire”, „credință”, „nădejde”, exprimată în termeni paraleli, aici „nădejdea” care este pregătită sfinților în ceruri (1,5a), este baza „iubirii” și „credinței” prezente în viețile credincioșilor.²⁵ Astfel se deschide calea pentru accentul de mai târziu al epistolei în privința nădejzii eshatologice a credincioșilor (1,23.27; 3,4). În explicarea „nădejzii”, Apostolul Pavel introduce semnificația și puterea „Evangheliei” (1,5b). Deși „ascunsă” într-o serie de propoziții subordonate, „Evanghelia” devine punctul focal pentru restul secțiunii rugăciunii de mulțumire.²⁶ Această „Evanghelie” este descrisă ca un *agent* activ și plin de putere care a „ajuns” la coloseni (1,6a) și aduce „roadă și crește” între ei (1,6c), la fel ca în toată lumea (1,6b). Apostolul Pavel, prin referința la „cuvântul adevărului” Evangheliei, face implicit o comparație cu expresia pe care o găsim în Psalmul 118: legea lui Dumnezeu este „cuvântul adevărului – λόγον αληθείας” (Ps. 118,43.142.160). De aceea, Apostolul poate relua referința la Evanghelie sub forma: „cuvântul lui Dumnezeu” (Col 1,25). La fel ca și în spațiul iudaic, *Cuvântul lui Dumnezeu* este personificat, fiind descris în termenii unei lucrări dinamice: Evanghelia le-a adus nădejdea colosenilor, așa cum „aduce roadă și crește în toată lumea”.²⁷ Nota de optimism din v. 6, unii bibliști definindu-o ca hiperbolă,²⁸ este reluată

Ann Arbor, 1931, 2798; H. I. BELL (ed.), *A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton*, London, 1948, vol I, 12.

²⁵ Spre deosebire de trilogia virtuților din 1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3 și 1 Pt 1,3.5.22, prezența prepoziției διὰ, face ca nădejdea să devină motivația creșterii credinței și a iubirii lor. Această nădejde, definită în Tit 2,13 ca „fericita nădejde și arătarea marelui nostru Dumnezeu și Mântuitor, Iisus Hristos”, motivează trăirea și atitudinea credincioșilor (1 Tes 4,13-18; 1 In 3,3). În *Epistola către Coloseni*, nădejdea este descrisă în aceeași termeni: „Hristos, viața voastră, Se va arăta, atunci și voi împreună cu El vă veți arăta întru slavă” (Col 3,4).

²⁶ Vezi detalii la David W. PAO, *Colossians & Philemon*, 46.

²⁷ Textul din Isaia 55,11 face și el referire la aceeași realitate: Cuvântul lui Dumnezeu, o dată rostit, nu se va întoarce fără plinirea voii dumnezeiești. Versetul următor amintește primirea învățăturii de către oameni, căreia i se adaugă și deplina solidaritate a naturii, a cosmosului, la destinul omului.

²⁸ Vezi J. ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg: Pustet, 1974, 158.

în 1,23: „nădejdea Evangheliei pe care-ați auzit-o, cea care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer”, text asemănător cu cel din Rom 1,8. Alți bibliști consideră că textul din Col 1,6.10 este o *aluzie* la Fac 1,28,²⁹ sau chiar un *ecou* al acestui text.³⁰ Existența unei asemenea aluzii vetero-testamentare, conturează mandatul misionar încredințat Bisericii ca vizând „creșterea” de oameni credincioși ai lui Dumnezeu prin roada faptelor bune și a iubirii, prin care să „stăpânească întreg pământul”.³¹ Astfel, *iubirea și credința credincioșilor devin acte ale misiunii față de semenii lor până când nădejdea eshatologică se va plini la Parusia Mântuitorului* (3,4).

Nota conclusivă a rugăciunii de mulțumire îl scoate în evidență pe Epafras, cel care i-a învățat pe cei din Colose (1,7) și care a adus la cunoștința lui Apostolului Pavel și a împreună-slujitorilor săi situația bisericii din Colose. Epafras este descris ca fiind „iubitul nostru împreună-slujitor”³² și „credincios slujitor al lui Hristos”. Termenii descrierii îl prezintă pe Epafras ca fiind un colaborator foarte apropiat al Sf. Apostol Pavel, demn de încredere, ceea ce atestă veridicitatea responsabilității încredințate pentru a continua lucrarea apostolică în bisericile din valea Lycusului.³³ Plecarea sa la Roma, nu doar pentru a-i face de cunoscut Apostolului problemele apărute în Colose, ci și pentru a-l sluji, în locul colosenilor, îl identifică pe Epafras ca *un fiu duhovnicesc*

²⁹ R.P. MARTIN, *Colossians and Philemon*, London: Oliphants. 1974: 49; N.T. WRIGHT, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, TNTC, Grand Rapids: Eerdmans.1986: 53-54, 59.

³⁰ E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, KEK 9/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 27 și P. T. O'BRIEN, *Colossians, Philemonk*, WBC 44, Waco: Word, 1982,13.

³¹ Vezi dezvoltarea acestei idei în K. BEALE and D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI; Nottingham, UK: Baker Academic; Apollos, 2007, 842-846; C. A. BEETHAM, “The Scriptures of Israel in the Letter of Paul to the Colossians,” PhD diss., Wheaton College Graduate School.

³² Apostolul Pavel nu folosește în descrierea lui Epafras o retorică amabilă, ci afirmă modalitatea de înțelegere a mandatului de propovăduire a Evangheliei, respectiv a realității aduse de ea în viața celor care o proclamă.

³³ Probabil că unii credincioși din Colose au început să se îndoiască de autenticitatea Evangheliei propovăduite de Epafras. De aceea, Apostolul Pavel certifică faptul că Biserica poate avea deplină încredere în lucrarea sa.

al Apostolului, iar pe Apostol, nu doar un părinte duhovnicesc al celui venit să îl slujească în clipele grele ale întemnițării, ci și al credincioșilor coloseni.

În gândirea paulină, misiunea este inseparabilă de rugăciunea de mijlocire. Apostolul Pavel se roagă continuu pentru maturizarea convertiților din Colose (1,9-11), așa încât să nu devină ținta misiunii unor învățături străine de Evanghelie. Astfel, maturizarea lor presupune umplere cu înțelepciune și cunoaștere care vor implica o umblare „cu vrednicie înaintea Domnului” adică o dimensiune etică a vieții (3,5-4,1). Cele patru participii ale rugăciunii (1,10b-12): καρποφοροῦντες – aducând roade, αὐξανόμενοι – crescând, δυναμούμενοι – întăriți, εὐχαριστοῦντες – mulțumind, sunt definitorii pentru înțelegerea misiunii. Primele două se regăsesc și în 1,6, în contextul propovăduirii Evangheliei atât în lume, cât și între coloseni. Acum rodirea și creșterea sunt cele pe care Apostolul dorește să le vadă tot mai mult în viața lor. Cel de-al treilea verb la participiu (v.11) se referă la întărirea lor în a trăi o viață plăcută lui Dumnezeu. Cel de-al patrulea participiu amintește importanța mulțumirii și a bucuriei. Bucuria, din nou înțeleasă în Gal 5,22 ca roadă a Duhului, însoțește mulțumirea adusă lui Dumnezeu Tatăl, la fel ca în Col 1,3, deschizând astfel focalizarea pe Hristos, ca Fiul iubirii Sale (1,13).

Mulțumirea, recunoștința față de lucrarea lui Dumnezeu în viața credincioșilor, este una din calitățile creștine esențiale în *Coloseni*: 2,7; 3,15.17; 4,2. Probabil că bucuria și mulțumirea erau străine practicilor ascetice severe ale filosofiei colosene (2,20-23). Faptul că mulțumirea este permanentă și în rugăciunea Apostolului Pavel, subliniază dorința sa de a le arăta celor din Colose că și el are nevoie de această virtute în a-l modela după chipul lui Hristos. Astfel, *adevărata misiune are în vedere întregul parcurs al vieții credincioșilor*. Limbajul folosit de autor în contextul răspândirii dinamice a Evangheliei ne permite să înțelegem existența vieților schimbate ca rezultat al mărturisirii lui Hristos. Persuasivitatea în acest caz nu ține de tehnicile ultime ale comunicării, ci rezultatele sunt înțelese ca lucrare a harului lui Dumnezeu.

În prima parte a imnului hristologic (1,15-20) suntem focalizați pe rolul lui Hristos în creație, afirmațiile hristologice fiind conturate din perspectiva răscumpărării. Doar Cel ce este „chipul Dumnezeului nevăzut” (1,15a) putea, prin sângele Său (1,14.20), să aducă răscumpărarea. Hristos ca „Întâi-Născut a toată zidirea” (15b) este Cel prin Care întreaga zidire (1,16) devine potențial răscumpărată. Hristos, în pre existența Sa, aduce toate în ființă, le ține împreună cele create, deoarece El este telosul întregii creații. În contextul răscumpărării, această afirmație hristologică prinde contur în 1,20, la finalul imnului, prin ideea împăcării. Astfel, *misiunea ține de lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos. Dacă El Însuși este scopul întregii creații, El însuși este și scopul misiunii.*

Din 1,18, imnul se focalizează tot mai mult pe aspectul răscumpărării. Prezentarea lui Hristos, Cap al trupului (τοῦ σώματος), al Bisericii, accentuează autoritatea lui Hristos peste Biserică. Hristos este numit „Începutul, Cel Întâi-Născut din morți”, subliniindu-se rolul lui Hristos în noua creație. Expresia πάν τὸ πλῆρωμα se referă la Hristos Cel înviat, în toată plinătatea sa dumnezeiască. Dumnezeu sălășluiește (ἐνδοκέω) în Hristos, de aceea nimic din ceea ce există în cer și pe pământ nu poate să-și găsească menirea decât în relație cu El, prin și întru El. Accentul final, legat de toate cele din ceruri și toate cele de pe pământ, le readuce aminte destinatarilor, că nimic din ceea ce există în creație, nu poate aibă o importanță mai mare ca Hristos în iconomia lui Dumnezeu. *Misiunea presupune, astfel, integrarea celor convertiți în Biserică, în Trupul lui Hristos cel Înviat, unde locuiește toată plinirea, prin împăcarea lor cu Dumnezeu prin sângele Crucii Fiului Său.*

Suferințele în carne (ἐν τῇ σαρκί), la care face referire Apostolul Pavel (1,24), nu sunt suferințele răscumpărătoare ale lui Hristos – θλίψις nu a fost folosit niciodată într-un asemenea context – ci, mai degrabă, reprezintă suferințele ulterioare ale Apostolului pentru Biserică, din pricina propovădurii Evangheliei. Acestea pot fi numite suferințele lui Hristos în sensul că Apostolul participă activ la același mod de suferință pe care L-a experiat Hristos, prin slujirea sa (1,25-27). Astfel, *partea Apostolului Pavel în suferințele lui Hristos nu este mântuitoare, ci are un profund caracter misionar.*

Funcția retorică a pasajului Col 1,24-29³⁴ accentuează atât *etosul* – caracterul propovăduitorului care duce la motivarea auditoriului să se raporteze corect la mesaj –, cât și *patosul* – reacția plină de simpatie și admirație pentru Apostol din partea destinatarilor: pentru sensul vocației sale, pentru păstrarea centralității lui Hristos în predicare, pentru scopul de a-i motiva pe toți credincioșii să devină desăvârșiți în Hristos. Astfel, *lucrarea misionară a Apostolului Pavel devine model pentru ucenicii săi: model de suferință, dar și al bucuriei în mijlocul acestor suferințe.*

***Misiunea în contextul relației dintre „καταγγέλλω”
și a celor două componente ale sale,
„νουθετέω” și „διδάσκω” (Col 1,28)***

În Col 1,23, Apostolul Pavel se definește ca slujitor (διάκονος) al Evangheliei, însă în 1,25, el este slujitor (διάκονος) al Bisericii. Slujirea sa face parte din aceeași iconomie prin care destinatarii au fost împăcați cu Dumnezeu, în Hristos. Prin repetarea ideii de slujitor (διάκονος), în mijlocul căreia amintește ideea de suferință, Apostolul Pavel își înțelege vocația sa misionară în lumina descrierii „Servului Domnului aflat în suferință”, din Isaia 40-55. Această modalitate este specifică Apostolului: în contextul din Gal 1,15-16, el se folosește de ecoul textului din Is 49,1.5-6, în cel din 2

³⁴ Exegezele *Epistolei către Coloseni* sunt determinate de aspectele standard ale unei epistole pauline: salutarea (1,1-2), rugăciunea de mulțumire și cerere (1,3-23), corpul epistolei (1,24-4,9), în care avem o parte introductivă (1,24-2,5), una de dezbateri (2,6-4,6), iar una conclusivă (4,7-9), finalizându-se cu încheierea epistolei (4,10-18) (A. T. LINCOLN, „Colossians”, 556). Deși analizele majorității bibliștilor variază foarte puțin în ceea ce privește structura epistolei, W. T. Wilson identifică *Epistola către Coloseni* ca o epistolă parenetică, împărțindu-o în: afirmație parenetică (1,3-2,7), corectare parenetică (2,8-23) și îndemn parenetic (3,1-4,6) (W. T. WILSON, *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians*, 2-14). J. N. ALETTI prezintă o analiză retorică completă într-un cadru epistolar dat: cadrul epistolar – salutarea (1,1-2), *exordium* (1,3-23) cu o *partitio* conclusivă (1,21-23), *probatio* (1,24-4,1), *exhortatio* (4,2-6) cu funcție de *peroratio* și reluarea cadrului epistolar – salutarea de încheiere (4,7-18) (J. N. ALETTI, *St. Paul, Épitre aux Colossiens*). O simplă comparație a abordărilor bibliștilor amintiți, conturează diversitatea încadrării textului 1,24-29 în contextul imediat.

Cor 6,1-2, de textul din Is 49,8, iar în cel din Fil 2,16, de cel din Is 49,4.³⁵ Astfel, slujirea sa, în iconomia lui Dumnezeu, continuatoare a slujirii Servului Domnului este nu doar pentru cei din Israel, ci și pentru cei dintre neamuri, dintre care făceau parte și majoritatea destinatarilor epistolei. În 1 Cor 4,1-2, Apostolul se referă la sine și la Apolo, descriindu-se ca fiind „slujitori ai lui Hristos și iconomi ai tainelor lui Dumnezeu”, iar în 1 Cor 9,17 vorbește despre buna administrare a slujirii care i-a fost încredințată. În Col 1,25, slujirea primită are ca scop plinirea cuvântului lui Dumnezeu (πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), o expresie care semnifică Evanghelia apostolică, întâlnită și în Col 1,4.

Biblistul Granados Rojas Juan Manuel³⁶ consideră că expresia „πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ” se referă la sarcina apostolică de a predica Evanghelia „până la marginile pământului”. Referitor la natura acestei împliniri, Apostolul Pavel afirma în Rom 15,18: „am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos”. Cu toate acestea, bibliștii contemporani susțin că responsabilitatea împlinirii, a desăvârșirii propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu nu este finalizată o dată cu anunțarea acesteia, ci doar atunci când ea este „proclamată dinamic și efectiv”.³⁷ O bună înțelegere a acestei fraze poate să fie asumată doar în contextul pericopei din Col 1,24-29.

Cuvântul lui Dumnezeu este descris ca fiind „taina cea din veci ascunsă, dar descoperită acum neamurilor”. Taina, expresie comună textelor apocaliptice iudaice (Dan 2,18-19.27-30),³⁸ conține o parte a iconomiei dumnezeiești care așteaptă să fie descoperită.³⁹

³⁵ De asemenea, a se vedea legătura dintre Rom 15,8-9.20-21 cu Is 52,15 referitoare la strategia sa misionară.

³⁶ Juan Manuel GRANADOS ROJAS, „Is the Word of God Incomplete? An Exegetical and Rhetorical Study of Col 1,25”, *Biblica* 94 (2013) 1, 63-79.

³⁷ Vezi propunerile, în acest sens, din partea lui P. T. O'BRIAN, *Colossians*, 83, E. LOHSE, *Colossians and Philemon*, 73, Juan Manuel GRANADOS ROJAS, „Is the Word of God Incomplete? An Exegetical and Rhetorical Study of Col 1,25”, 63-79 (63).

³⁸ Expresia mai este comună și în 4 Ezra 14,5; 1 Enoh 51,3; 103,2; în scrierile qumranice (1QM 3,8; 16,9; 1QS 3,21-23; 1QH 7,27; 10,4). În literatura qumranită, taina se putea referi și la un eveniment deja experiat. De exemplu, participarea liturgică a întregii comunități în adunarea cerească a îngerilor (1QS 11,5-8).

³⁹ Origen afirmă înțelesul în taină față de cel literar (ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam* 12,13 SC 238, 50. = PSB 6, 412-414).

În *Coloseni*, sensul său se referă la esența Evangheliei, la lucrarea lui Dumnezeu în Hristos (1,26-27; 2,2; 4,3), în realizarea ei eshatologică: ascunsă în trecut, revelată acum, cu implicații directe pentru cei ce se împărtășesc de ea: sunt „sfinții lui Dumnezeu”. Astfel, se poate înțelege și afirmația din salutul apostolic (1,2), în care sfinții din Colose sunt cei care au avut parte de descoperirea tainei lui Dumnezeu; sunt cei care au parte de revelarea iconomiei lui Dumnezeu pentru istorie și univers, nu doar cei care au parte de anumite viziuni și cunoștințe (2,18).

Expresia „bogăția slavei” se referă la valoarea tainei, deoarece, acesteia, fiind acum revelată, ca urmare a slujirii misionare a Apostolului, i se văd roadele: aducerea neamurilor în planul de mântuire a lui Dumnezeu. Expresia care rezumă această iconomie este redată în 1,27b: „Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei”. Astfel, Apostolul identifică inima tainei: persoana și lucrarea lui Hristos. Slava acestei taine este că umanitatea și cosmosul urmează să fie restaurate la arătarea lui Hristos (3,4).

În acest sens, scopul slujirii Evangheliei, începe și se sfârșește, în sens de împlinire, cu Hristos: „pe *El* (*Hristos*) îl propovăduim⁴⁰ să înfățișăm pe orice om desăvârșit în *Hristos*” (1,28). Accentul întreit al expresiei „πάντα ἄνθρωπον – tot omul”,⁴¹ se constituie într-o retorică progresivă cu scopul de a convinge auditoriul colosean, și lycusian în același timp, că proclamarea lui Hristos este exprimată mai întâi, simplu, ca sfătuirea fiecărui om, apoi, în al doilea rând, ca învățarea fiecărui om, cu accen-

⁴⁰ Schimbând persoana, de la persoana întâi singular la întâi plural, Apostolul nu vorbește doar despre sine ca slujitor al Evangheliei și al Bisericii (Col 1,23.25), ci, atât pentru Timotei (1,1), pentru con-lucrătorii Apostolului a căror salutări le avem în finalul epistolei (4,7-18), cât și pentru întreaga comunitate apostolică.

⁴¹ Diferența față de contextul imediat, Col 1,24-29, rezidă în faptul că în Col 1,28 Apostolul revine la ceea ce bibliști numesc „editorialul ἡμεῖς”, deși C. Wilson nu este de acord cu această idee (WILSON, *Colossians*, 180). E. Lohse este de părere că pluralul „ἡμεῖς” îl include pe Epafra (Col 1,7) care ar fi continuat misiunea apostolică a Ap. Pavel în contextul extinderii lucrării pauline în valea Lycusului (LOHSE, *Colossians*, 76). Alți bibliști consideră că Apostolul se referă la conlucrătorii săi, începând cu Timotei (1,1), Epafra, respectiv cu cei amintiți în salutul final al epistolei (4,7-14).

tul pe modalitatea învățării, în toată înțelepciunea. În al treilea rând, este amintită atingerea scopului proclamării lui Hristos: „ca să înfățișăm pe orice om desăvârșit în Hristos”. Procesul educării creștine în acest context este de la sfătuire și învățare, în toată înțelepciunea, spre înfățișarea fiecărui om, desăvârșit, în Hristos.⁴² Pe de altă parte, repetiția întreită continuă o temă comună capitolului 1 din epistolă: „așa cum în toată lumea ea aduce roadă și crește” (1,6); „Evangheliei... care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer” (1,23). Astfel, misiunea Apostolului nu pledează pentru un elitism în care mântuirea este rezervată doar unor oameni „speciali”.⁴³ Pluralul folosit de către Apostolul Pavel, *pluralis sociativus*⁴⁴, reflectă conținutul predicării Apostolice.⁴⁵ Cu toate acestea, potrivit interpretării lui Buscemi, Apostolul ar folosi pentru sine, în acest verset, un *pluralis modestiae o maiestatis*,⁴⁶ reflectând ideea că el este slujitor al întregii Biserici. Accentul pe universalitate este subliniat de prezența cuvântului „πάς, πᾶσα, πᾶν” de patru ori în acest verset: pe tot omul (πάντα ἄνθρωπον) sfătuindu-l, pe tot omul (πάντα ἄνθρωπον)⁴⁷ învățându-l, întru toată înțelepciunea (ἐν πάσῃ σοφίᾳ), pentru ca pe tot omul (πάντα ἄνθρωπον)

⁴² HEIL, *Colossians*, 89. Acest citat este amintit și de Clement Alexandrinul în definirea scopului scrierii cărții Stromate - CLEMENS Alexandrinus, *Stromata* 1,15,5, GCS 52, 11 (= PSB 5, 19). Tot el afirmă că „filozofilor greci le plăcea să facă propozițiuni scurte atunci când dădeau sfaturi deoarece le considerau foarte folositoare. Platon spune că în vechime acest fel de vorbire era râvnit îndeobște de toți grecii, dar în special de lacedemonieni și de cretani, care aveau cele mai bune legi.” (45).

⁴³ D. Moo, *Colossians*, 160. Este interesantă în acest context perspectiva lui Clement Alexandrinul: „Pavel n-a spus simplu „orice om”, pentru că atunci nici un om n-a fi necredincios; nici n-a pus „tot” cel ce crede „este desăvârșit în Hristos”, ci a spus „tot omul”, adică omul în întregime, omul curat și cu trupul și cu sufletul” (1 Tes 5,23). (CLEMENS Alexandrinus, *Stromata* 5,61,3, GCS 52, 367 (= PSB 5, 346)

⁴⁴ WINER-MOULTON, *A Treatise*, 649; DUNN, *Colossians*, 124.

⁴⁵ Alfio Marcello BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum – Analecta 82), Edizioni Terra Santa, Milano, 2015, 194.

⁴⁶ BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi*, 195; SMYTH, *Greek Grammar*, 1008.

⁴⁷ Cuvintele πάντα ἄνθρωπον sunt omise în manuscrisele: D* F G 0278. 33. 614. 629, în majoritatea manuscriselor latine și siriace, la Clement Alexandrinul și Ambroziaster (NA28, 615).

să-l înfățișăm⁴⁸ desăvârșit.⁴⁹ Pentru a se realiza acest deziderat, misiunea apostolică este descrisă prin trei verbe: καταγγέλλω, νοουθετέω și διδάσκω.

Una din întrebările care frământă bibliștii în înțelegerea definirii misiunii din Col 1,28 este legată de relația dintre cele trei verbe: este „καταγγέλλω” o acțiune generală care se definește prin celelalte două componente ale sale, „νοουθετέω” și „διδάσκω”? Acestei întrebări vom încerca să-i răspundem în continuarea studiului nostru.

În limbaj nou testamentar, verbul καταγγέλλω⁵⁰ înseamnă „un anunț public, o proclamare într-un cadru religios”,⁵¹ iar sensul său semantic legat de propovăduirea misionară se găsește în FA 17,3.23, Fil 1,17 (τὸν Χριστὸν καταγγέλλειν); 1 Cor 1,14 (τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλειν); FA 13,5; 17,13 (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καταγγέλλειν).⁵² Conținutul propovăduirii accentuează un sens diferit al verbului καταγγέλλω față de κηρύσσω, subliniind propovăduirea Apostolului Pavel ca fiind *un întreg*: nu doar predicarea inițială, ci și creșterea în învățarea tradiției, *paradosis* și *cathechesis*,⁵³ două momente esențiale în formarea noii comunități

⁴⁸ Exegeții sunt de părere că, în Col 1,22, παραστῆσαι poate avea sensul sacrificial, dar, în 1,28, contextul îi impune un sens mai general – a aduce în prezența lui Dumnezeu, sau, a-l prezenta ca desăvârșit. Vezi C.F.D. MOULE, *The Epistle to the Colossians and to Philemon*, (CGTC), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 73, 85.

⁴⁹ Bibliștii amintesc limitele expresiei „πάντα ἄνθρωπον”: nu poate fi vorba doar de fiecare persoană din Colose, nici de fiecare persoană din univers, ci, contextual, doar de fiecare persoană care este întâlnită și slujită în cadrul misiunii Bisericii. Vezi detalii la D. Moo, *Colossians*, 160.

⁵⁰ Despre sensul verbului καταγγέλλω, vezi MOULTON-HOWARD, *Accidence and Word-Formation*, 316,403.

⁵¹ James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Greek (New Testament)*, electronic ed., DBLG 2859 (Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997); Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians* (AB 34), Doubleday, New York, 1995, 265.

⁵² În edițiile românești ale Sfintei Scripturi, verbul „καταγγέλλω” este tradus în Col 1,28 fie cu „a vesti” (NT.1648; Bibl.1688; NT.1897; Bibl.1939/1968-2014; Bibl.Jub2001; NT.SBIR), fie cu „a propovădui” (Bibl.1795; NT.Smirna; Bibl.1944), respectiv „a proclama” (Bibl.C2013) și „a predica” (NT.DCrev).

⁵³ BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi*, 195.

creștine.⁵⁴ În acest sens, Campbell indică aspectul imperfectiv al verbului ca implicând un *Aktionsart* progresiv.⁵⁵

Astfel, în context misionar, acțiunea acestui verb este orientată față de cei necredincioși cu scopul de a stârni în om *μετάνοια*, iar calea dinspre *μετάνοια* înspre *πίστις* ar fi realizată prin celelalte două acțiuni ale verbelor în participiu, *vousθετέω* și *διδάσκω*.⁵⁶ Apostolul a continuat acțiunea propovăduirii prin toate mijloacele, așa încât Evanghelia propovăduită să își facă pe deplin lucrarea în viața creștinilor.⁵⁷

Verbul *καταγγέλλω* este, așadar, ilustrat prin două participii ale verbelor *vousθετέω* și *διδάσκω*. E. Schweizer⁵⁸ amintește de tendința din această construcție / relație, care a fost dezvoltată în epistolele pastorale, subliniind totodată și o schimbare de accent față de epistolele considerate astăzi genuin pauline. Însă, în opinia lui M. Barth, folosirea celor două verbe, *vousθετέω* și *διδάσκω*, nu ne poate conduce spre o asemenea concluzie.⁵⁹ În epistolele pauline, folosirea verbului *διδάσκω* sumarizează funcția apostolică a Ap. Pavel. În acest sens, când Apostolul le scrie corintenilor că l-a trimis pe Timotei în mijlocul lor pentru a le aduce aminte de căile sale întru Hristos Iisus, în comparația folosită, el afirmă: „precum învăț (*διδάσκω*) pretutindeni în Biserică” (1 Cor 4,17). Verbul *vousθετέω* nu este întâlnit în epistolele pastorale.

Prezența expresiei „în toată înțelepciunea” (*ἐν πάσῃ σοφίᾳ* - Col 1,28), amintește și dezvoltă rugăciunea de mijlocire din 1,9, în care Apostolul se roagă pentru destinatarii epistolei ca să fie umpluți de toată cunoașterea lui Dumnezeu „în toată înțelepciunea” (*ἐν πάσῃ σοφίᾳ*). Astfel, *propovăduirea* lui Hristos, *sfătuirea* și *învățarea* sunt posibile în contextul înțelepciunii duhovnicești, date de Duhul Sfânt (1,9).⁶⁰ Putem spune că există o progresie în text – de

⁵⁴ Vezi detalii la DUNN, *Colossians*, 123; CALLOW, *A Semantic Structure Analysis of Colossians*, 106.

⁵⁵ C. R. CAMPBELL, *Colossians and Philemon. A Handbook on the Greek Text*, 25.

⁵⁶ Vezi LIGHTFOOT, *Colossians*, 170; D. MOO, *Colossians*, 160, n.46.

⁵⁷ BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi*, 195.

⁵⁸ SCHWEIZER, *Colossians*, 89.

⁵⁹ Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians*, 266.

⁶⁰ HEIL, *Colossians*, 89.

la propovăduirea lui Hristos pentru destinatari,⁶¹ la rugăciunea pentru o mai deplină cunoaștere a lui Hristos, ajungând astfel la scopul final al propovăduirii: înfățișarea desăvârșită a fiecărui om în Hristos. În opinia lui Heil, învățarea „în (ἐν) toată înțelepciunea” și înfățișarea fiecărui om desăvârșit „în (ἐν) Hristos”, indică un puternic corespondent între „toată înțelepciunea” și „Hristos”. Astfel, învățarea fiecărui om „în toată înțelepciunea”, ca parte a procesului propovăduirii lui Hristos, este sinonimă cu învățarea „în Hristos”.⁶²

Verbul νοουθετέω are o semantică cu accent pastoral: „a sfătui, a atenționa, a dojeni, a aminti, a îndemna, a pune mintea cuiva în ordine, a-l corecta, a-l face să meargă pe drumul corect” (1 Rg 3,13; Iov 4,3; 1 Cor 4,14; 1 Tes 5,12.14).⁶³ Forma verbului, derivând din νοῦς și τίθημι, a avut inițial sensul de „a pune în inimă, în minte”, ocurența lui întâlnindu-se în contextul actului de a sfătui pe cineva care trece prin dificultăți,⁶⁴ alături de verbul παραινέω – „a îndemna”. Sensului său pozitiv, încurajator, i s-a adăugat și unul mai puternic, punitiv – „a atenționa”, sau chiar „a pedepsi”.⁶⁵ Plutarh îi atribuie lui νοουθετεῖν puterea de a aduce μετάνοια.⁶⁶

În Noul Testament verbul νοουθετέω este întâlnit de opt ori, în majoritatea cazurilor aparținând literaturii pauline, excepție făcând referința din FA 20,31, unde este accentuat sensul larg, indicând întreaga slujire a Apostolului Pavel în Efes de-a lungul celor trei ani⁶⁷. Substantivul νοουθεσία este întâlnit tot în corpusul paulin: 1 Cor 10,11; Ef 6,4; Tit 3,10. Scopul sfătuirii (νοουθετοῦντες) este de a-l ajuta pe credincios să devină matur în Hristos (τέλειος ἐν Χριστῷ - Col 1,28), în acest context, Apostolul Pavel neezitând a-i îndemna pe mai-marii bisericii să îi „dojenească” (νοουθετοῦντας)

⁶¹ Ei sunt incluși între cei amintiți de Apostolul Pavel: „fiecare om”.

⁶² HEIL, *Colossians*, 89.

⁶³ Vezi Moisés SILVA, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 423.

⁶⁴ Vezi AESCHYLUS, *Prometheus Vincit*, 264-266: „παραινεῖν νοουθετεῖν τε τοὺς κακῶς πράσσοντας”.

⁶⁵ Vezi Moisés SILVA, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 424.

⁶⁶ PLUTARCH, *Quomodo adulator* 68F (28), *De virtute morali* 452C (12).

⁶⁷ Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians*, 267.

pe frați (1 Tes 5,12), în sensul de a le aduce aminte ceea ce au uitat. Responsabilitatea creștinilor coloseni de a se povățui unii pe alții (νουθετοῦντες - Col 3,16), amintește de încredințarea Apostolului că și destinatarii săi creștini din Roma, care erau „plini de bunătate, plini de toată cunoștința”, aveau aceeași capacitate duhovnicească de a se „povățui (νουθετεῖν) unii pe alții” (Rom 15,14). Neascultarea unui credincios duce implicit la responsabilitatea Bisericii de a-l motiva înspre ascultarea de Dumnezeu („vă îndemnăm, fraților, să-i dojeniți [νουθετεῖτε] pe cei fără de rânduială” – 1 Tes 5,14; „să nu-l socotiți ca vrăjmaș, ci povățuiți-l [νουθετεῖτε] ca pe un frate” – 2 Tes 3,15). Față de cel sfătuit, care ar respinge pocăința față de păcatul său, Apostolul este foarte categoric în decizia sa: „pe omul eretic, după întâia și a doua mustrare (νουθεσίαν) îndepărtează-l” (Tit 3,10). Pentru a preveni astfel de incidente, Apostolul le amintește corintenilor de importanța textelor scripturistice vetero-testamentare și a asumării sensului lor etic: „și toate acestea li s’au întâmplat lor ca pilde și au fost scrise spre povățuirea (νουθεσίαν) noastră, a celor care-am ajuns sfârșiturile veacurilor” (1 Cor 10,11).

În aceeași idee, Efeseni 6,4 îi îndeamnă pe părinți: „nu-i întărâtați pe copiii voștri spre mânie; dimpotrivă, creșteți-i întru învățătura și certarea Domnului (ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου)”. Bibliștii sunt de părere că ambii termeni folosiți de Apostolul Pavel reprezintă cele două părți ale aceleiași monede, prin παιδεία subliniind educarea cu sens pozitiv (cf. 2 Tim 3,16, „de folos spre dare de învățătură”), iar prin νουθεσία corectarea cu sens negativ.⁶⁸

Sensul pe care acest verb îl are în *Coloseni*, în opinia lui Markus Barth, este de „a aduce aminte”, spre deosebire de opinia lui Robert G. Bratcher și Eugene A. Nida, care consideră acțiunea sfătuirii ca referindu-se la atenționarea față de respingerea mesajului creștin.⁶⁹

⁶⁸ *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, transl. G. W. BROMILEY, 4:1019–22. C. SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament*, transl. and ed. J. D. Ernest, 2:548–551. R. C. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, 111–114. Moisés SILVA, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 423–425.

⁶⁹ Robert G. BRATCHER & Eugene A. NIDA, *A Translation Handbook on Paul's Letters to the Colossians and Philemon*, UBS, London, New York, Stuttgart, 1977, 42.

Sfătuirea, cu sens de aducere aminte, o putem observa și în Col 1,4, respectiv 2,5. În Col 3,16, acțiunea sfătuirii este întregită cu „psalmi, laude și cântări duhovnicești (ψαλμοὶς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς)”,⁷⁰ care au rolul de a fi instrumente ale aducerii aminte pentru ascultătorul cărora se adresează ele.⁷¹

Verbul διδάσκω este întâlnit de aproape 100 de ori în Noul Testament; atât verbul, cât și substantivele corespunzătoare lui, „învățător” și „învățătură”, au sensul pozitiv focalizat pe comunicarea adevărului (de ex, 1 Cor 12,28-29; Ef 4,11.21; 1 Tim 1,10; 5,17; 2 Tim 1,11; 2,2; Tit 1,9).⁷² Apostolul Pavel leagă de acțiunea verbului διδάσκω atât „auzirea” nădejdiei „în cuvântul Evangheliei” (Col 1,5), cât și „învățarea” de la Epafras (Col 1,7), respectiv „învățarea credinței” (2,7) aparținătoare Tradiției Apostolice.

Este important de remarcat faptul că διδάσκω se găsește în proximitatea lui νουθετέω, doar în Col 1,28 – cu sens explicativ al propovăduirii –, și Col 3,16, cu sens pastoral și etic.⁷³ În acest context, I. Karavidopoulos explică rațiunea prezenței celor două verbe ca parte a unui întreg: primul, νουθετέω, având un accent practic, al doilea, διδάσκω, cu sens teoretic,⁷⁴ plecând de la afirmația lui Icumeniu: „Νουθεσία μὲν ἐπὶ πράξεως, διδασκαλία δὲ ἐπὶ δογματῶν”. Prezența celor două verbe, νουθετέω și διδάσκω, lângă acțiunea verbului καταγγέλλω, dar și lângă fraza: „întru

⁷⁰ Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi. Dicționar de termeni liturgici și immnologici*, trad, diac. Alexandru Ioniță, Basilica, București, 2015, 34-35, susține, referitor la cele trei noțiuni, că ar putea fi vorba despre „trei forme diferite de imnografie bisericească, care nu pot fi însă determinate precis și cu o siguranță absolută”.

⁷¹ Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians*, 267.

⁷² Moisés SILVA, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* 1, 708. H. PERDICOYIANNI-PALÉOLOGOU, “Les familles de διδάσκειν, de μανθάνειν et de παιδεύειν dans les papyrus (jusqu’à la fin de l’époque romaine),” *Athenaeum* 91 (2003): 550–59. J. YSEBAERT, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche: Eine lexikographische Untersuchung* (1994), 29–59. Robert G. BRATCHER & Eugene A. NIDA, *A Translation Handbook...*, 42, consideră că actul învățării se referă la principiile morale și etice ale Evangheliei.

⁷³ Moisés SILVA, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* 1, 714-715. Sf. JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *In Epistolam ad Colossenses*, PG 62.333.

⁷⁴ I. KARAVIDOPoulos, 460.

toată înțelepciunea”,⁷⁵ ne întoarce spre rugăciunea Apostolului Pavel din Col 1,9, unde umplerea de cunoașterea voii lui Dumnezeu se poate face „întru toată înțelepciunea”. De înțelepciune este nevoie atât în cunoașterea lui Dumnezeu, cât și în a-i sfătui și învăța pe credincioși.

În opinia lui Markus Barth, în contextul din Coloseni 1, slujirea Apostolului Pavel față de neamuri trebuie înțeleasă în lumina perspectivei împăcării realizate „în Hristos” (1,22).⁷⁶ Astfel, actul împăcării este continuat în iconomia dumnezeiască de acceptarea împăcării de către subiectul uman, de credință și ascultare, așa încât slujirea Apostolului Pavel, și a conlucrătorilor săi, nu și-a limitat scopul în a întemeia biserici și a le înrădăcina în tradiția ecleziastică, ci, mai mult, focalizarea misiunii lor s-a orientat spre viața fiecărei persoane care a auzit Evanghelia și s-a unit cu Hristos prin taina baptismală. Iată de ce nu putem vorbi despre întemeierea bisericii din Colose doar rezumându-ne la o simplă prezență a Sf. Apostol Pavel la începutul propovăduirii Evangheliei în valea Lycusului. Efortul său considerabil ca viața fiecărei persoane să crească în desăvârșire (Col 1,28), poate constitui un argument pentru a înțelege misiunea paulină în complexitatea ei. În Rom 15,20-21, Apostolul amintește că misiunea sa este să binevestească Evanghelia „nu acolo unde Hristos fusese numit, ca să nu zidesc pe temelia altuia”. Însă, el accentuează în Rom 15,14-16 că misiunea sa este de a fi „slujitor (λειτουργὸν) al lui Iisus Hristos la neamuri”, iar acest fapt trebuie să îl amintească (αναμνησκω) creștinilor din Roma (Rom 15,15), prin putința lor înșiși de a se sfătui (νοθετέω) unii pe alții (Rom 15,14). Astfel, verbul ἐπ'αναμνησκω este folosit în acest context în strânsă legătură cu verbul νοθετέω.⁷⁷

În Col 3,16, înțelegerea celor trei participii: „învățând... sfătuiind...”⁷⁸ cântând – διδάσκοντες... νοθετοῦντες ... ᾄδοντες”, poate

⁷⁵ Ocurența acestei expresii este întâlnită în literatura paulină doar în Col 1,9; 3,16, Ef 1,8, respectiv expresia „în înțelepciune” în Col 4,5.

⁷⁶ Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians*, 266.

⁷⁷ Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians*, 266.

⁷⁸ Cele două participii, deși formează un anacoluf, în opinia lui MOULE (*Colossians*, 125), sunt ușor de înțelese.

fi atât circumstanțială – exprimând circumstanțele în care porunca principalului verb este realizată –, fie imperativă – întâlnită des în NT.⁷⁹ Col 3,16a conturează importanța îndemnului Apostolului Pavel: „Cuvântul lui Hristos să locuiască (παράσῃται) întru voi cu bogăție”. Biblistul Dennis Hamm este de părere că această frază readuce imaginea imnului cosmic din Col 1 - precum plinătatea dumnezeirii sălășluiește în Hristos (1,19), cuvântul lui Hristos sălășluiește în comunitatea adunată spre liturghisire.⁸⁰ Accentul afirmației este determinat de pluralul pronumelui, cu sens relațional, „între voi / în mijlocul vostru”. În acest caz, sălășluirea, prezența cuvântului lui Hristos, este mediată de învățatură și sfătuire, prin cântarea psalmilor, a laudelor și a imnelor duhovnicești cu mulțumire, în inimi, lui Dumnezeu (3,16b).⁸¹

Legătura textului din Col 3,16, cu textul din Col 1, rezidă în paralelismul cu 1,28, exprimat printr-un hiasm:

A Pe El Îl vestim noi, pe tot omul *sfătuiindu-l*
B și pe tot omul învățându-l
C întru *toată înțelepciunea*,
D pentru ca pe tot omul să-l înfățișăm desăvârșit întru *Hristos*
(1,28)
D' Cuvântul lui *Hristos* să locuiască întru voi cu bogăție.
C' cu *toată înțelepciunea*
B' învățați-vă
A' și *sfătuiți-vă* între voi (3,16).

Dennis Hamm consideră că acest hiasm, prin prezentarea simetrică a celor patru expresii: *sfătuire*, *învățare*, *toată înțelepciunea* și *Hristos*, nu este o simplă repetiție,⁸² ci un argument pentru unitatea ideatică a epistolei. Astfel, întreg textul cuprins între Col 1,28 și

⁷⁹ Robert G. BRATCHER & Eugene A. NIDA, *A Translation Handbook*, 90.

⁸⁰ Dennis HAMM, *Philippians, Colossians, Philemon* (Catholic Commentary on Sacred Scripture), Baker Academic, Grand Rapids, 2013, 221.

⁸¹ În opinia lui D. HAMM, Apostolul Pavel amintește în Col 3,16b scopul cântării liturgice: prin lauda adusă lui Dumnezeu prin muzică, creștinii se învață și se sfătuiesc unul pe altul (Dennis HAMM, *Colossians*, 221).

⁸² Dennis HAMM, *Colossians*, 221, observă în acest hiasm un element de susținere atât pentru citirea orală a epistolei, cât și pentru unitatea și dezvoltarea argumentului paulin. Vezi John Paul HEIL, *Colossians*, 146.

3,16 „ilustrează înțelepciunea lui Hristos așezată în învățarea și sfățuirea comunității”.⁸³ Iar cei care se încurajează și se ajută unul pe celălalt, ca Trup al lui Hristos, înspre a crește într-o maturitate sunt creștinii, atât prin slujirea personală, cât și comunitară (Col 2,19).⁸⁴

În acest sens interpretează și Sfântul Ioan Gură de Aur relația celor două verbe din Col 1,28: „Sfățuind și învățând nu în mod poruncitor, nu silind, căci și aceasta este din filantropia lui Dumnezeu, de a nu atrage pe cineva în mod tiranic. Fiindcă expresia învățând arată ceva mare, de aceea adaugă a doua expresie *sfățuind*, care e mai mult responsabilitatea părintelui, decât a dascălului”.⁸⁵ Referindu-se la Col 3,16 - „întru toată înțelepciunea învățându-vă și înțelepțindu-vă pe voi înșivă” - , Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că înțelepciunea

este a celui ce săvârșește fapte bune, împărtășind din ceea ce are, fiind milostiv, filantrop. Cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești este o adevărată filosofie. De aceea este trebuitoare cunoștința Sfințelor Scripturi, acestea fiind cel mai bun dascăl, medicamentul sufletului. Dacă nu voiți nimic altceva, cel puțin procurați-vă Noul Testament, Apostolul, Faptele Apostolilor, Evangheliile, ca să le aveți dascăli în permanență. De vei avea vreo supărare, caută în el (NT) ca într-un depozit de medicamente, ia de acolo mângâierea în suferința ta. Dacă ai vreo pagubă, dacă s-a întâmplat vreo moarte, caută în el, și încă nu numai să cauți, ci să iei de acolo totul și să le ai în cugetul tău. Aceasta este cauza tuturor relelor, de a nu cunoaște Sfintele Scripturi... Cei ce primesc învățătură, nu stau veșnic la învățătură, fiindcă nu vor mai învăța niciodată. Dacă vei primi învățătură veșnic, niciodată nu vei ști. Dacă vei primi învățătură continuu, niciodată nu vei ajunge să aprofundezi ceea ce ai învățat, ci doar atunci vei ști cu adevărat, când vei învăța și tu pe altul. Noi cu toții hotărâm un timp anumit pentru învățătură. Dacă învață cineva veșnic, e o vie dovadă că nu știe nimic. Pe timpul apostolilor ieșeau de la învățătură cei deja învățați și aceștia îi înlocuiau pe dascălii lor în învățarea altora. Numai așa au putut apostolii să parcurgă lumea întreagă, fiindcă nu erau legați într-un singur loc. De câtă învățătură credeți că au nevoie frații voștri de pe câmp, cum și casnicii lor? Însă voi mă țineți pe loc ca pironit. Voi (bărbații) ar trebui numai ca să învățați de la noi, iar femeile

⁸³ Dennis HAMM, *Colossians*, 221.

⁸⁴ Despre rolul cântării liturgice în învățare și sfățuire, vezi Dennis HAMM, *Colossians*, 222.

⁸⁵ Sf. IOHANNES CHRYSOSTOMOS, *In Epistulam ad Colossenses*, PG 62.333.

și copiii să învețe de la voi. Voi totuși le lăsați toate în sarcina noastră și de aceea avem o mare greutate.⁸⁶

Sf. Apostol Pavel spune că propovăduirea lui Hristos, prin sfătuire și învățare, are ca scop desăvârșirea fiecărui om întru Hristos Iisus. Desăvârșirea, exprimată prin *teleios*, este descrisă în termenii unui proces (cf. Flp 3,12-16) al creșterii în Hristos (Ef 4,15; 1 Cor 3,1; Flp 2,16; 1 Tes 2,19-20; Evr 5,12-14), în care tot omul desăvârșit este al Celui Desăvârșit (1 Cor 13,10).

Concluzii

Putem concluziona că „a sfătui, a îndemna, a dojeni” (νοουθετεῖν) are ca scop „pocăința, schimbarea minții” (μετάνοια), iar „a învăța” (διδάσκειν), asumarea „credinței” (πίστις). Astfel, scopul Apostolului Pavel, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ, nu are doar un caracter universal, ci și grija pentru ca fiecare persoană să aibă parte de desăvârșire înaintea lui Dumnezeu, în Hristos Iisus.

Cele două acțiuni la participiu, διδάσκοντες și νοουθετοῦντες, sunt experiate de către credincioși „în Hristos”, ele fiind modificate în ambele ocurențe din Coloseni de către expresia „în toată înțelepciunea”.⁸⁷ Această expresie, „toată înțelepciunea”, este înțeleasă în Coloseni ca fiind „ascunsă în Hristos”.⁸⁸ Astfel, întreaga activitate ce ține de cele două verbe este strâns legată de participarea în Hristos, în trupul lui Hristos. De aceea îndemnul „pacea lui Hristos să locuiască printre voi” (3,15) este esențial.⁸⁹ Pacea comunității presupune unitatea comunității ca trup cor-

⁸⁶ Sf. JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *In Epistulam ad Colossenses*, PG 62.359-360.

⁸⁷ Jean Noel ALETTI (*Saint Paul : Epître aux Colossiens : Introduction, Traduction et Commentaire*, Paris, Editions J. Gabala, 1993, 241.

⁸⁸ Vezi argumentul lui Robert L. Cavin, *The New Existence of the Elect in Colossians and 1 Peter in Conversation with 4 QInstruction and the Hodayot*, Durham University, 2010, 209.

⁸⁹ Vezi Gordon FEE, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*, Hendrickson, Peabody, 2007, 328. Ascunderea înțelepciunii este unul din motivele esențiale ale multor texte din timpul celui de-al doilea templu (Robert L. Cavin, *The New Existence of the Elect*, 211).

porativ realizat în și prin Hristos. Iar, cuvântul lui Hristos, care include prezența lui Hristos, trebuie să locuiască în ei (ἐν ὑμῖν, 3,16), dând viață comunității și închinării ei liturgice.⁹⁰

Sfătuirea și învățarea bisericii este strâns legată atât de cunoașterea, cât și de experiența lui Hristos, în Trupul Său, prin prezența Sa. Scopul acestor lucrări este ca fiecare ființă umană să fie adusă, desăvârșită, în ziua judecății (Col 1,28).⁹¹ Astfel, Apostolul Pavel continuă lucrarea realizată de Dumnezeu în Hristos pentru ca „prin moartea Fiului Său în trupul cărnii Lui, ca să vă pună/ să vă înfățișeze (παράσῃσαι) înaintea Sa: sfinți, fără de prihană și nevinovați” (1,22), așa încât „pe El (Hristos) Îl vestim noi, pe tot omul sfătuindu-l și pe tot omul învățându-l întru toată înțelepciunea, pentru ca pe tot omul să-l înfățișăm (παράστήσωμεν) desăvârșit întru Hristos Iisus” (1,28).

⁹⁰ ALETTI (*Saint Paul*, 242) descrie cuvântul lui Hristos astfel: „continue à animer la communauté”.

⁹¹ Paul Nadim TARAZI, *Colossians: A Commentary* (The Chrysostom Bible), OCABS Press, Minnesota, 2010, 58.

Teologia despre Dumnezeuul întreit în Persoane, fundament pentru misiune și misiuni¹

Pr. lect. univ. dr. MARIUS FLORESCU

*Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest*

Introducere

RAPORTÂNDU-NE LA ÎNVĂȚĂTURA ȘI PRACTICA Bisericii Ortodoxe, Bisericii Romano-Catolice Consiliului Ecumenic al Bisericilor și mișcărilor evanghelice, în teza de doctorat susținută în anul 2013², abordam, printre altele, teme teologice care ar putea sta la baza unei misiuni comune pentru propovăduirea Evangheliei lui Hristos în lume.

Deși am remarcat atunci că teologiile studiate au o abordare oarecum diferită cu privire la Sfânta Treime - Dumnezeu, există totuși un acord unanim că Sfânta Treime reprezintă principiul fundamental al credinței creștine.

¹Închin acest studiu Părintelui profesor dr. VALER BEL, vrednic slujitor al Altarului și dedicat dascăl întru cele ale Teologiei, în minunata cetate a Clujului. Îmi exprim și pe această cale recunoștința sinceră pentru tot ajutorul dat și pentru toate cele câte le-am învățat de la dânsul. Părintele profesor Valer Bel este unul dintre cei trei profesori universitari care mi-au îndrumat studiile teologice și pe care îi voi pomeni mereu la Sfânta Proscomidie, între dascălii și binefăcătorii mei.

²Preot dr. Marius Florescu, *Misiunea în slujba unității Bisericii lui Hristos*, Editura Eurostampa, Editura Astra Museum, 2014, 240 pp.

Studiul de față reia tema importanței Sfintei Treimi pentru misiunea creștină și pentru misiunile confesionale specifice, fiind îmbunătățit cu resurse bibliografice noi și perspective teologice mai recente.

*

Misiunea ortodoxă se întemeiază în primul rând pe mărturia despre Dumnezeu Cel viu – Treimea Cea de o ființă și nedespărțită: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh³. Modelul original al misiunii este viața intra-trinitară, în care Tatăl trimite pe Fiul, iar Fiul pe Sfântul Duh, așa după cum o reflectă și icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov⁴.

În dezvoltarea și împărtășirea către ceilalți a teologiei ortodoxe, un valoros aport a avut părintele prof. dr. Ion Bria, care în *Dicționarul de Teologie ortodoxă*, apărut mai întâi în limba engleză în manuscris și apoi în limba română în anul 1981, dezvoltă teologia despre Sfânta Treime într-un capitol vast. După ce sintetizează principalele puncte doctrinare ortodoxe cu privire la Sfânta Treime, autorul arată că „învățătura despre Sfânta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci așa cum Persoanele Sfintei Treimi există una în alta, într-o unitate perihoretică ființială, tot așa și creștinii formează o comuniune spirituală de credință, nădejde și iubire în Dumnezeu. Biserica este o unitate de ființă și o comuniune de viață după chipul Sfintei Treimi (cf. Ioan 17)”⁵. Iar în *Tratatul de Teologie dogmatică și ecumenică* (I) apărut în limba română la Sibiu în anul 2009, la finele expunerii despre *Dumnezeu – Sfânta Treime (Triadologia)*, Părintele Bria arată că „o înțelegere adecvată a creștinismului presupune nu numai acceptarea și mărturisirea doctrinei despre Sfânta Treime, ci și transpunerea ei în practică, în cult și într-un mod de viață trinitar”⁶.

În contextul teologiei ortodoxe din perioada contemporană, Părintele prof. Boris Bobrinskoy, într-un important volum inti-

³ Ion Bria ed., *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, WCC Publications, Geneva, 1986, p. 9

⁴ Ieromonah Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet”*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, 100 p.

⁵ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie ortodoxă*, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 388

⁶ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică* (II), o.c., p. 243

tulat *Taina Preasfintei Treimi*, făcea următoarea afirmație: „Viața în comuniune, participarea la Sfânta Treime, această deosebire și reciprocitate în unitate, nu sunt un vis sau o cucerire a oamenilor, ci darul pe care Dumnezeu binevoiește să ni-l facă. Originea și ținta noastră nu sunt numai cele ale unor indivizi creștini, ci ale marii familii umane, chemate să-și descopere, prin Biserică, identitatea treimică”⁷.

Părintele prof. dr. Dumitru Stăniloae abordează subiectul Sfintei Treimi în vol. I al *Dogmaticii* sale, arătând în introducerea studiului că Teologia este doxologică și practică, nevorbind despre lucruri încântătoare, dar ireale, ci despre singura realitate netrecătoare: un Dumnezeu întreit în Persoane, Care este iubire și de Care omul, ființă teocentrică, se poate apropia numai răspunzându-i cu iubire, căci Sfânta Treime este structura supremei iubiri”⁸. În anii din urmă ai vieții sale, părintele D. Stăniloae va mai publica o lucrare cuprinzătoare despre Sfânta Treime, intitulată *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, în care după ce dezvoltă doctrinar relațiile dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, concluzionează că „Sfânta Treime este baza mântuirii noastre”⁹, ceea ce face din Biserica Ortodoxă nu doar o Biserică mărturisitoare a Treimii, ci una care leagă ființial taina mântuirii omului de taina Sfintei Treimi, comuniunea din Biserica luptătoare cu cea din Biserica triumfătoare, care au ca model comuniunea de iubire dintre Persoanele Preasfintei Treimi.

În acest context, al teologiei aplicate sau practice despre Sfânta Treime, episcopul, acum mitropolitul Kallistos Ware scria într-un volum de prezentare sistematică a învățăturii de credință ortodoxă următoarele: „Fiecare entitate socială – familia, școala, locul de muncă, parohia, Biserica Universală – trebuie să existe după icoana Sfintei Treimi. Știm că Dumnezeu este trei în unul și de aceea fiecare dintre noi este îndatorat să trăiască sacrificial și pentru celălalt;

⁷ Preotul prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, Ed. I, Ed. Du Cerf, 1981, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 10-11

⁸ Preotul prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (III)*, Ed. I, 1978, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 3

⁹ Preotul profesor Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Editura Institutului biblic și de misiune ortodoxă, Ed. III, București, 2012, p. 96

fiecare este obligat, în mod irevocabil, la o viață de întraajutorare și milă activă. Credința noastră în Sfânta Treime ne obligă să luptăm la orice nivel (...). În lupta noastră pentru dreptate socială și pentru drepturile omului, acționăm de fapt în numele Sfintei Treimi”¹⁰.

Părintele prof. dr. Valer Bel de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca abordează tema Sfintei Treimi din punct de vedere dogmatic și misionar în: *Teologie și Biserică* și în *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. În primul volum autorul arată de ce Sfânta Treime este fundamentul mântuirii noastre. Pentru a argumenta acest fapt, el folosește temeuri scripturistice și patristice, arătând felul în care a fost cristalizată dogma Sfintei Treimi în Biserică, de-a lungul veacurilor și modul în care a fost ea experimentată de creștini¹¹. În cel de-al doilea, părintele profesor vorbește, chiar în primul capitol, despre *Missio Dei* sau Sfânta Treime și misiunea. Apoi dezvoltă misiunea Persoanelor Sfintei Treimi în capitolele: *Missio Filii* și *Missio Spiritus Sancti*. Misiunea creștină începe efectiv odată cu trimiterea Duhului, după care în Teologie se poate vorbi despre *Misio Ecclesiae*¹². Se poate determina din aceste studii importanța pe care o acordă ortodoxii misiunii Sfintei Treimi în istoria mântuirii, atât din punct de vedere teologic dogmatic, cât și din perspectivă aplicată, practică.

*

Din perspectiva romano-catolică, trebuie să arătăm că mai recent, Papa Ioan Paul al II-lea afirma că „unitatea credincioșilor se manifestă în Duhul Sfânt, prin comuniunea Acestuia cu Fiul și cu Tatăl”¹³. De aceea, modelul comuniunii dintre creștini este cel intra-trinitar, Dumnezeu fiind „sursa și imaginea existenței noas-

¹⁰ Episcop Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea dreptei credințe*, Ed. I, Oxford, 1979, Editura Trinitas, Iași, 1993, p. 41

¹¹ Valer Bel, *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 65-85

¹² Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 21-92

¹³ Decretul *Ut unum sint* (paragraful 9), apud. C.E. Braaten and R.W. Jenson, Eds., *Church Unity and the Papal Office: An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical „Ut Unum Sint”*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2001, p. 38

tre, Care ne face să descoperim unitatea în diversitate, importanța alterității și experiența comunității”¹⁴. Începând cu Conciliul II Vatican, Biserica Romano-Catolică, subliniază caracterul trinitar al misiunii, descriind rolurile distincte, dar perfect complementare, ale celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. Planul de la întemeiere a lumii, al Tatălui, s-a împlinit prin Fiul, Care S-a întrupat în istorie și a Cărui operă de mântuire este continuată de Sfântul Duh¹⁵.

Dimensiunea trinitară a misiunii reiese în mod clar din documentele Conciliului Vatican II. În decretul *Ad Gentes*, care păstrează o înțelegere destul de tradiționalistă a activității misionare, „misiunile” sunt plasate în centrul misiunii oricărei Biserici. Iar Biserica însăși își are originea „din misiunea Fiului și a Sfântului Duh, conform voinței Tatălui” (paragraful 2).

Decretul nu folosește expresia *Missio Dei*, dar abordarea sa trinitară atribuie misiunea lui Dumnezeu, deși ea se face pe temeiul unei porunci. Legătura organică dintre misiunea începută de Dumnezeu și darea poruncii, reiese din decretul *Ad Gentes* (paragraful 5). Misiunea nu va putea să își găsească izvorul, nici măcar exclusiv din activitatea misionară a lui Hristos pe pământ, ci numai din lucrarea de trimitere și de comuniune a celor trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Din punct de vedere catolic, disocierea dintre misiunea divină și Biserica ierarhică, conduce la o anumită relativizare a rolului Bisericii în medierea mântuirii și face posibilă mântuirea celor care se află în afara granițelor stricte ale Bisericii văzute¹⁶.

*

În dezbaterile Consiliului Ecumenic al Bisericilor întâlnim aceeași concepție teologică. Ideea de *Missio Dei*, dezbătută la conferința misionară de la Willingen, reprezintă convingerea că inițiativa misiunii nu vine numai din partea Bisericii, ci este voința Tatălui, Care Îl trimite pe Fiul, prin Sfântul Duh. Spre deosebire însă de

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Cf. J. Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, New York, Oxford UP, 1994, 230 p.

¹⁶ A se vedea enciclica *Lumen gentium*, paragrafele 15 și 16

Biserica Romano-Catolică, protestanții majoritari din C.E.B. vor avea tendința să izoleze termenul *Missio Dei* de misiunea Bisericii și vor descrie, prin folosirea termenului, prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume. De aceea, în cadrul mai multor discuții teologice, s-a ridicat întrebarea: dacă *Missio Dei* este un termen care poate fi luat aparte de misiunea Bisericii, în special de *kerigmă*, cum putem discerne lucrarea lui Dumnezeu în lume?¹⁷

În pregătirea Adunării generale a C.E.B. de la New-Delhi s-a alcătuit un studiu amănunțit pe această temă¹⁸. De la conferința de la Mexico City (ne reamintim întrebarea rămasă fără răspuns: „Care este forma și conținutul mântuirii, pe care o oferă Hristos lumii secularizate?”¹⁹), până la raportul *The Church for Others*, și la confuzia termenilor „eliberare” și „mântuire”, de la conferința de la Bangkok²⁰, termenul *Missio Dei* a pierdut mult din substanță, iar caracterul său trinitar, va fi tot mai puțin afirmat. Spre finalul perioadei, sub influența grupărilor evanghelice, termenul va pierde și legătura sa cu *missio Ecclesiae*, deși unii vor afirma că este imposibil să ne gândim la misiune, în afara contextului teologic și teocentric²¹.

Conform declarației ecumenice adoptate în anul 1979 de către comisia *Credință și Constituție*, prin teologia trinitară se recunoaște faptului că Dumnezeu este prezent în lume prin Fiul Său, iar Tatăl și Sfântul Duh lucrează întotdeauna în legătură cu Fiul²². O declarație importantă din perspectivă ecumenică, insistă asupra fundamentelor trinitare ale misiunii, afirmând că Dumnezeu nu

¹⁷ L. Newbigin, *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, London, Edinburgh House, 1963, p. 18

¹⁸ Cf. *Work Book for the Assembly committees prepared for the Third Assembly of the WCC*, Geneva, p. 68

¹⁹ T.V. Philip, *Edinburgh to Salvador: Twentieth Century Ecumenical Missiology. A Historical Study of the Ecumenical Discussions on Mission*, New Delhi, CSS and ISPCK, 1999, p. 231

²⁰ *Idem*, p. 88

²¹ L. Newbigin, *The Relevance...*, o.c., p. 98

²² „O abordare trinitară a lui *missio Dei* este foarte importantă. Ea trebuie să afirme clar faptul că, mereu, Tatăl și Duhul Sfânt nu se vor despărți de Cuvântul, ci vor lucra împreună, spre mântuirea lumii” (enciclica *Unitatis redintegratio*, paragraful 12)

are în vedere numai mântuirea umanității, ci și reînnoirea creației²³. Teologia trinitară permite astfel să se acorde o importanță deosebită locului și valorii misiunii lui Dumnezeu, înțeleasă într-un mod dinamic și integral.

În cazul Consiliului Ecumenic al Bisericii, legătura dintre *Missio Dei* și Biserica istorică, vizibilă, este practic inexistentă, ceea ce face problematică definiția rolului și a sarcinii specifice a Bisericii.

*

În ceea ce privește mișcările evanghelice, accentul asupra originii trinitare a misiunii, deschide calea spre concepții mai elaborate și mai dinamice, cu privire la lucrarea lui Dumnezeu în lume și duce la redescoperirea „mandatului cultural”: planul lui Dumnezeu nu mai privește numai Biserica, ci toată lumea creată. Biserica, urmând modelul lui Iisus Hristos, trebuie să își însușească problemele și grijiile societății. În toate cazurile menționate, termenul *Missio Dei* și redescoperirea originii trinitare a misiunii, au dus la o mai multă aplecare asupra temei: lumea²⁴.

Mișcarea evanghelică vine cu o definiție a misiunii, mai aproape de concepția tradiționalistă, cu un accent pe urgența și prioritatea proclamării Evangheliei. În interiorul acestui cadru general însă, putem observa o evoluție în înțelegerea misiunii. Dacă la congresul de la Wheaton, misiunea este înțeleasă mai mult în termeni soteriologici evanghelici²⁵, la Lausanne, această înțelegere se va lărgi, pentru a include acțiunea socială și înnoirea societății. Misiunea devine „tot ceea ce Biserica trebuie să facă în lume”²⁶. În plus, izvorul acestei misiuni se găsește, nu atât în imperativul misionar dat de Iisus Hristos apostolilor Săi, cât în voința Tatălui

²³ „Toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt participative în ceea ce privește misiunea” (Johannes Verkuyl, *The Kingdom of God as the goal of the Missio Dei*, „International Review of Mission”, vol. LXVII, no. 270, aprilie 1979, p. 3)

²⁴ L. Newbiggin, *The Relevance...*, o.c., p. 100

²⁵ David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in the Theology of Mission*, Orbis Press, Maryknoll NY, 1991, p. 389

²⁶ John Stott, „The Biblical Basis of Evangelism”, în *Gospel and Culture*, Pasadena, William Carey Library, 1979, p. 67

de a-Și trimite Fiul în lume. Aici, din nou se observă o înțelegere trinitară a misiunii: lumea, creația întreagă, este obiectul lucrării iubitoare a lui Dumnezeu. Biserica trebuie să fie părtașă, cât mai fidel, acestei responsabilități și să-L ofere pe Fiul întregii lumi.

În loc de concluzii

Aceste dezvoltări teologice au în comun faptul că situează originea misiunii mai înainte de lucrarea publică a Fiului lui Dumnezeu și de întemeierea Bisericii. Misiunea nu mai poate fi considerată o simplă activitate a Bisericii, căci aceasta decurge din voința Tatălui, Care a ales să Îl reveleze lumii, pe Fiul Său Cel Unul Născut. De aceea, Bisericile și denominațiunile vor trebui să își adapteze fundamentele legate de misiune, cât și misiunile practice, în așa fel încât să se încadreze în prototipul acestui gen de misiune²⁷.

Dincolo de toate acestea, redescoperirea teologiei trinitare este un semn dător de speranță pentru misiunea creștină în ansamblul ei. Ea permite Bisericilor și confesiunilor creștine să se reunească pe teren practic misionar, pe temeiul credinței comune în Sfânta Treime - Dumnezeu, care este și credința Bisericii primare, revelată în Sfânta Scriptură și atestată de practica de totdeauna a Bisericii²⁸.

Desigur că, bazat doar pe fundamentul mărturisirii Sfintei Treimi, va fi imposibilă găsirea unor modalități de mărturie comună, în context misionar sau diaconal - filantropic, dar este totuși un început. Și apoi doar prin ele însele, fundamentele hristocentric și teocentric, fără afirmarea și mărturisirea energetică a teologiei trinitare, nu vor fi capabile să conducă spre un punct de plecare a mărturiei comune în lumea creștină²⁹.

²⁷ „Misiunea este mai curând o lucrare a lui Dumnezeu înspre lume, iar Biserica este instrumentul acestei misiuni” (V. Aargard, *Trends in missiological thinking during the sixties*, în „International Review of Mission”, vol. LXII, no. 245, January 1973, p. 4)

²⁸ Acest fundament comun a fost desemnat în anul 1982, prin intermediul documentului *Mission and evangelization. Affirmation oecumenique*: „Recunoașterea autorității Sfintei Scripturi și mărturisirea credinței Bisericii primare, sunt dezideratele eforturilor creștinilor, de a fi iarăși Una” (*Unitatis redintegratio*, paragraful 23)

²⁹ *Ibidem*

L'eschatologie de Karl Rahner (1904-1984)¹

Pr. conf. univ. dr. RADU MUREȘAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”,
Universitatea din București*

A LA DIFFÉRENCE DU XIX^e siècle, qui avait produit une théologie dépourvue de tension eschatologique², le XX^e siècle, surtout dans sa seconde moitié, propose une nouvelle actualité des doctrines sur l'au-delà. Les raisons de cette réévaluation de l'eschatologie sont dues tant à des facteurs internes, comme l'accent mis sur le caractère normatif du Nouveau Testament et par conséquent sur l'intérêt pour le spécifique du christianisme des premiers siècles, ainsi qu'à des facteurs externes,

¹ Cette étude est parue dans *Analele Universității din Craiova*, seria Teologie, nr. 12/2004, p. 414-430, ISSN 1224-8665 et se base sur les ouvrages de Karl Rahner qui traitent explicitement de l'eschatologie, à savoir *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, „Ecrits théologiques”, vol. IX, Bruges, 1968, p. 141- 170 (on va citer *L'herméneutique*); *L'Eschatologie*, « *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme* », Freiburg im Brisgau, 1977 (cité comme *Traité fondamental de la foi*); les articles de l' *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, London, 1977 (on va citer « *Sacramentum Mundi* »).

² La théologie libérale protestante de XIX^e siècle a relativisé les affirmations eschatologiques, interprétant le christianisme comme une Parousie qui manque de se manifester. Au seuil de la première guerre mondiale, la théologie dialectique de Karl Barth (1896-1968) rend à l'eschatologie une nouvelle actualité : il ne s'agit point d'une finalité de l'histoire concrète dans une drame universelle parce que la venue du Christ est toujours présente (*Die letzten Dingen*, 1948). La théologie existentielle de Rudolf Bultmann (1884- 1976) aboutit à balayer l'eschatologie traditionnelle du côté protestante. La venue du Christ c'est proclamer l'essence de l'Evangile (kérygme) qui amène à une décision de la foi.

surtout le défi de la société civile. La théologie, qui s'est vue questionnée par la philosophie et les sciences humaines, a dû répondre à partir des données traditionnelles du christianisme et s'est servie également des arguments offerts par l'eschatologie³.

Dans l'Eglise Catholique, cette réévaluation de l'eschatologie se retrouve dans les œuvres de bien de théologiens comme Jurgen Moltmann (1926-), dont « la théologie de l'espérance » imagine l'avenir comme une implication politique, sociale, écologique dans le monde („La venue de Dieu : eschatologie chrétienne", Cerf, 2000), Oscar Cullmann (1902-1999) qui développe une théologie salvatrice („Le retour du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament", Paris, 1941 ; „Le Christ et le temps", Paris, 1947), ou bien Hans Urs von Balthasar (1905- 1988) avec son « Espérance pour tous » (Paris, 1986).

Né en 1904, à Freiburg en Allemagne, Karl Rahner a étudié aux séminaires théologiques jésuites de Feldrich, en Autriche (1922-1925), Pullach, Munich (1925-1927), Vakengurg, en Hollande (1929-1933) et fut ordonné prêtre en 1932. En 1934, il commença ses études universitaires en philosophie à Freiburg, études influencées en grande mesure par la philosophie existentialiste de Kant et Heidegger. Sa thèse doctorale, qui proposait une nouvelle interprétation de l'œuvre de Thomas d'Aquin, n'a pas pu être soutenue, car son coordonnateur d'études l'a refusée, considérant que l'approche du sujet est trop moderne (en 1939, elle fut publiée sous le titre *L'esprit dans le monde*). En 1936, il obtint le titre de docteur en théologie à l'Université d'Innsbruck, en Autriche. Sa carrière universitaire, déroulée à Innsbruck, Pullach et aux universités de Munich et de Munster, ne fut interrompue que pendant la guerre, quand il remplit des missions pastorales à Vienne et dans une paroisse bavaroise⁴.

³ Sur l'eschatologie du XIX-XX siècle, voir Thimoteus Rast, *Eschatologie*, dans *Bilan de la théologie du XX siècle*, sous la direction de Vander Gucht et Herbert Vorgrimler, Casterman, 1970, p. 501- 520 ; *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*. A cura Giacomo Canobbio e Mario Fini, Padova, 1994; Lingua, Graziano, *La storia e le forme delle fine. Paure e speranze escatologiche nel Novecento*, Pavia, 2000.

⁴ Voir J. Doré, *Karl Rahner*, DTC X, p. 445- 456; J.A Di Noia, *Karl Rahner*, in „The Modern Theologians", ed. David Ford, Oxford, 1997, p. 183-204; Bernard Sesboue, *Karl Rahner*, Editions du Cerf, 2001.

Sa théologie se caractérise par la sensibilité à l'égard des préoccupations philosophiques modernes, grâce auxquelles il fut surnommé « le thomiste transcendantal », ainsi que par la réinterprétation des doctrines traditionnelles *pour les hommes d'aujourd'hui*. Les lignes directrices de sa théologie, essentielles pour mieux comprendre son eschatologie, portent sur : a) l'investigation *a priori* de la structure de la nature humaine, condition de toute connaissance. A cet effet, il utilisa la philosophie de Kant et essaya de créer une synthèse avec l'analyse de Thomas d'Aquino sur la connaissance ; b) la théorie de « l'expérience transcendantale », trait universel de la vie humaine, révélant les êtres humains comme étant libres, personnels et sujets. Il y met l'accent sur *le mystère* de Dieu et par cela sur le fait que l'espérance est un élément permanent dans notre relation avec Dieu ; c) la définition de la relation de Dieu avec l'humanité en tant que distance et rapprochement en même temps : Dieu est l'horizon de toute expérience humaine, mais en même temps Il est « communication de Soi-même »⁵.

Son œuvre compte de nombreux ouvrages, dont nous citons *Schriften zur Theologie* (16 vol., partiellement traduits en français sous le titre *Ecrits théologique*), *Sendung und Gnade* (trad. fr. *Mission et Grace*, 3 vol. Mame, 1962-1965), *Grundkurs des Glaubens* (trad. fr. *Traite fondamental de la foi*, Centurion, 1983). Il fut l'éditeur de plusieurs travaux théologiques : *Lexikon fur Theologie und Kirche* (10 vol, parus de 1957- 1965), *Sacramentum Mundi* (4 vol, 1967- 1969), la collection *Questiones disputatae*, la revue *Concilium*, le recueil *Enchiridion Symbolorum* etc. Rahner est considéré le plus important théologien allemand catholique du XXe siècle, dont la pensée a exercé une influence considérable sur la théologie contemporaine. Son prestige s'accrut lorsqu'il fut nommé théologien consultant officiel (*peritus*) au Concile Vatican II (1960-1965). Il est mort à Innsbruck en 1984.

⁵ Les ouvrages sur la théologie de Rahner sont très nombreux. Voir, parmi les titres : Karl Lehman, *Karl Rahner*, „Bilan de la théologie du XX siècle”, p. 836- 874; Roberts, Louis, *Karl Rahner. Sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Maison Mame, 1969; George Vass, *Understanding Karl Rahner: A Theologian in the Search of a Philosophy*, 3 vol., London, 1985; B. Sesboue, *op.cit*, surtout p. 61- 105 (« La géographie de l'œuvre théologique ») ; Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*, Paris, 1995 ;

L'eschatologie de Karl Rahner a comme point de départ l'idée que la vie éternelle, la vie de l'individu ou bien la vie du monde sont *l'accomplissement de la vie actuelle*. *L'accomplissement* est une notion-clé chez Rahner, soit-elle appliquée à la fin du monde ou à la fin de l'homme. Il faut encore mentionner qu'il n' imagine jamais *la fin* comme étant le point final d'une série, mais l'accomplissement de la vie en liberté qui s'est déroulée *avant* de ce point⁶.

Les affirmations eschatologiques, pour être bien comprises, doivent être expliquées en termes compréhensibles pour l'époque moderne. Cette reconsidération est exigée par les changements rapides de la manière dont les hommes considèrent l'histoire : ils se voient de plus en plus capables de participer activement à la ré- création du milieu où ils vivent et même à leur propre ré- création⁷. Il y a également une motivation inhérente à la théologie traditionnelle : celle-ci s'est beaucoup concentrée sur l'individuel, sur des idées tel le paradis ou l'enfer, aux dépens des questions portant sur la transfiguration du cosmos, sur les *eschata* universelles à la fin des temps⁸. Or, dans la vision de Rahner, l'eschatologie ne doit sacrifier aucune de ces directions en faveur de l'autre. Bien davantage, l'eschatologie doit être anthropologie et christologie,

⁶ Voir l'article *L'accomplissement immanent et transcendent du monde* (« Ecrits théologiques », tom X) où il indique les situations dans lesquelles on peut trouver cette notion : a) un événement particulière physique ou biologique ; b) la somme de tous ces événements ; c) l'histoire spirituelle d'une personne d) tous ces histoires considérées comme une unité. Il insiste sur le fait que la notion de „accomplissement” se réfère seulement a une événement temporel qui a une fin, mais elle doit pas être identifier avec l'événement lui même. Pour une discussion détaillée sur le concept d'*accomplissement*, voir, M. Ludlow, *op.cit.*, p. 160- 162; J. Tremblay, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, 1992

⁷ „The relation between Christian eschatology and secular humanism has scarceley yet been considered. The theology of the eschatological attitude of the Christian in his own present life is abandoned to the literature of piety alone... In a world which is now in movement, which is programming its own future, even if only for this world, a great escahtological aspiration is certainly bound up with (though not really derived from) secular goals and hopes of this kind” („Sacramentum mundi”, p. 434-435)

⁸ „A cosmic eschatology involving the whole of history has become very insignifcant as compared with a doctrine of the individual immortality of the spiritual souls and of their individual destiny” (*Ibidem*, p. 434)

mais ne doit oublier ni la sotériologie non plus (en tant qu'acception définitive du monde en Christ), l'ecclésiologie (en tant que transformation de l'Eglise en Royaume de Dieu), la protologie (théologie de la création et de la chute), la théologie de la grâce (la grâce se trouvant dans l'espérance) et la théologie des sacrements (en tant que *signa prognostica* du salut définitif)⁹.

L'herméneutique des affirmations théologiques

Rahner compare la situation actuelle en eschatologie aux problèmes qui rencontrait la philosophie avant de la naissance de l'épistémologie et de la métaphysique de la connaissance. Toute la controverse sur la « démythisation » montre qu'il y a là un véritable problème et c'est pourquoi, il considère qu'il est absolument nécessaire de définir les formes de base concernant la signification, le but et les limites des affirmations eschatologiques, tant dans les Ecritures que dans la théologie dogmatique. Puis, il est absolument nécessaire que ces affirmations soient bien comprises, que l'on compare les schémas de représentation à l'aide desquelles ces affirmations sont faites, que l'on cherche tout ce qui est primitif, c'est-à-dire la révélation absolument originelle face à laquelle toutes les autres affirmations eschatologiques sont des conséquences et des interprétations. Pour cela on a besoin d'une *herméneutique des affirmations eschatologiques*, fondée d'après lui, sur les principes suivants :

a) L'eschatologie doit regarder *l'avenir*, ce qui temporairement n'est pas encore présent. Il rejette, par conséquent, l'interprétation de la théologie protestante libérale qui cherche à démythiser de manière absolue les affirmations eschatologiques, à les « des-eschatologiser » de telle sorte que toutes les affirmations ainsi comprises de l'Ecriture ne signifieraient qu'un événement se produisant sans cesse actuellement dans l'existence de l'individu et de sa décision. Egalement, il regrette que l'eschatologie ait remplacé la théologie existentielle d'une révélation possible de Dieu dans

⁹ „Between eschatology and these other treatises, there is a relation of mutual inclusion and they throw light on one another" (Idem, p. 439).

l'histoire, c'est-à-dire que *l'attente de la révélation de Dieu en histoire* a été négligée par rapport à l'attente de cette révélation qui mettra la fin de l'histoire. Logiquement, puisque les *eshata* se trouvent dans l'avenir, elles ne pourraient faire l'objet d'aucune connaissance. Mais Rahner affirme que l'omniscience de Dieu inclut la connaissance de l'avenir et, partant, la communication de l'avenir n'est logiquement pas impossible¹⁰, mais c'est une communication indirecte, sous la forme de la révélation.

b) Ensuite, il faut prendre en considération deux réalités trouvées en union dialectique : A) que Dieu n'a pas révélé aux hommes le jour de l'achèvement et, par conséquent les *eshata* gardent un caractère toujours caché, mystérieux.¹¹ L'eschatologie n'est pas une information additionnelle, qui est encore ajoutée à l'affirmation sur le présent et le passé de l'homme, elle est *un facteur intrinsèque dans la conception que l'homme a de lui-même*¹². Parce que l'homme existe en allant vers le futur, il doit connaître ce futur, mais de telle sorte que le savoir du futur puisse être un facteur concernant son présent. Pourtant, ce futur ne doit pas être à la disposition de l'homme, mais il doit garder son caractère mystérieux, restant ouvert à la liberté qui „croit, espère, risque, se quitte elle-même, se confie, s'abandonne à ce qu'elle ne dispose pas » : B) „l'essentielle historicité de l'homme", le fait que l'histoire et le temps sont inséparables pour l'expérience humaine.¹³ Même par révélation, l'homme ne connaît de cet ave-

¹⁰ „Pour autant que cette connaissance par Dieu (des événements futurs) a pour objet la réalité du monde et de l'homme, on ne peut foncièrement contester et mettre en doute métaphysiquement et théologiquement une possibilité « abstraite » de communication de ces événements futurs connus par Dieu" (L'herméneutique, p. 145)

¹¹ Les événements eschatologiques sont pas cachés en Ecritures, mais au contraire ils sont découverts en tant que mystères, „On ne peut entreprendre aucune séparation matérielle entre ce qui est révélé et ce qu'est caché ; mais c'est précisément l'eschatologie annoncé qui est et qui reste caché..."

¹² „Le savoir au sujet de l'avenir doit être le savoir au sujet de l'avenir de présent, le savoir eschatologique doit être le savoir au sujet du présent eschatologique" (L'herméneutique, 152)

¹³ Si l'homme est un être historique, cela signifie que dans la manière dont l'homme se comprend dans son actualité et son présent concret, il y a nécessairement une rétrospective sur le passé (l'anamnèse) et le regard anticipateur sur un avenir authentiquement temporel. „L'homme se possède lui-même, dispose de

nir absent que ce qu'il déchiffre de son présent, à partir de et dans l'expérience historique du salut¹⁴. L'eschatologie n'est donc pas un regard anticipatif des événements à venir, mais *un regard en avant* nécessaire à l'homme pour sa décision spirituelle de foi et de liberté, un regard à partir de sa situation dans le contexte de l'histoire du salut et qui se dirige vers un accomplissement définitif¹⁵.

c) Les affirmations eschatologiques au sujet du paradis et de l'enfer *ne sont pas du même poids*. L'Eglise peut proclamer comme un fait déjà réalisé en Jésus Christ et dans les saints le fait que l'histoire du salut s'achève victorieusement par le triomphe de la grâce de Dieu¹⁶. Cependant, elle ne peut affirmer que *la possibilité* que la liberté d'une personne la pousse à sa ruine éternelle¹⁷.

Les affirmations eschatologiques sont tant individuelles qu'universelles, elles visent l'homme dans sa totalité, corps et âme. Ces affirmations ne sauraient être harmonisées en les divisant en diverses réalités traitées chacune à part, comme, par exemple, la béatitude de l'âme et la résurrection de la chair¹⁸. Il n'y a pas d'antagonisme entre les attentes immédiates et celles éloignées de la Parousie : la Parousie est une attente imminente en ce qu'elle est

lui-même, se comprend lui-même, en conservant sa passée par la mémoire et en rendant déjà présent par anticipation l'avenir qui n'est pas encore là" (L'herméneutique, 151).

¹⁴ „On comprend que le progrès de la révélation eschatologique dans l'histoire de la révélation est identique avec le progrès

^{de} la révélation de l'histoire actuelle du salut, donc de ce que Dieu, maintenant et chaque instant accomplit envers l'homme" (L'herméneutique, 155)

¹⁵ „Sa connaissance des eschata n'est pas une communication supplémentaire, s'ajoutant à l'anthropologie et à la christologie dogmatiques, mais n'est rien d'autre que leur transposition dans le mode de l'achèvement" (L'herméneutique, 156)

¹⁶ „L'Eglise peut et doit, malgré l'incertitude du salut comme atteint, au sujet des martyres et de quelques autres hommes qui sont morts dans le Christ, mais elle ne peut pas s'attribuer une parole parallèle, concernant la damnation certaine et survenue effectivement d'autres hommes" (L'herméneutique, p. 163).

¹⁷ On voit que son espérance, à propos d'un salut universel a joué un rôle important chez Rahner bien qu'il rejette pourtant l'*apokatastase* comme dogme: „We must maintain the truth of the omnipotence of the universal salvific will of God, the redemption of all by Christ, the duty of all men to hope for salvation and also the possibility of eternal loss" („Sacramentum Mundi", p. 604).

¹⁸ „It is not possible to co-ordinate precisely and in detail the cosmic and individual eschatology or precisely to distinguish them", Eschatology, „Sacramentum Mundi", p. 438)

affirmation du salut présent (« maintenant ») mais ce salut tend vers un accomplissement à venir et par cela devient attente éloignée (« pas encore»). Cette tension est dialectique et non contradictoire et les affirmations scripturaires ne doivent pas être artificiellement réarrangées ou réinterprétées dans un désir de cohérence. C'est le Christ qui est le principe herméneutique des affirmations eschatologiques, puisque l'eschatologie se fonde sur l'expérience de l'œuvre salvifique de Dieu vers nous-mêmes en Christ, dans l'Eglise par les sacrements. C'est de cette manière que doit être comprise la découverte des choses dernières ; elles ne viennent pas vers nous dans un discours de l'avenir encore absent, mais dans l'action par laquelle Dieu a déjà mis leur commencement en nous, par la connaissance du salut en Christ¹⁹.

On doit toujours distinguer entre *le contenu* et *la forme* dans le cas des affirmations eschatologiques, c'est-à-dire entre la représentation ou l'image d'une part et la réalité exprimée, d'autre part. Le contenu concerne tout ce qui peut être compris comme accomplissement et condition définitive de la réalité humaine, tandis que la représentation figurative de cet accomplissement de l'expérience chrétienne est autre chose. Cette distinction s'applique surtout à l'histoire de la fin du monde et aux signes de l'avènement. De ce point de vue, une fausse conception « apocalyptique » de l'histoire n'est pas recommandable, ni sa démythologisation ou son existentialisme absolue.

Par l'herméneutique de l'eschatologie, Rahner veut tout d'abord à maintenir un équilibre entre le présent et l'avenir, entre l'humain et le divin. Il décrit l'avenir comme une partie de l'existence individuelle présente. L'avenir est présent parce qu'il est une partie de la compréhension humaine en soi, et l'*eshaton* sera l'accomplissement

¹⁹ Rahner insiste qu'il faille distinguer entre les affirmations eschatologiques et les fausses conceptions apocalyptiques, qu'on trouve même dans l'Eglise catholique et non seulement aux sectes d'attente apocalyptique. „Une affirmation progressive, allant du présent vers un avenir est l'eschatologie ; une affirmation régressive, allant de l'avenir vers le présent est une apocalyptique. L'affirmation eschatologique appartient à l'essence de l'homme et quand il s'agit du présent dévoilé par la parole de Dieu est l'eschatologie chrétienne. L'affirmation apocalyptique est, soit une fantaisie de l'imagination, soit une gnose, parce qu'il part de ce que l'avenir existe dans le mystère inaccessible de Dieu...” (L'herméneutique, p. 159- 160).

de l'histoire du salut déjà présente dans le monde. La conséquence de cette herméneutique c'est que l'eschatologie devient plus *centrée sur le salut* et non sur des événements eschatologiques supposés et sur la spéculation. Il est clair pourquoi l'eschatologie apparaît comme inséparablement liée à la christologie et à l'anthropologie : la connaissance des choses futures est la simple connaissance du salut en Christ et de l'expérience humaine de ce salut transposée en attente²⁰.

Les thèmes particuliers du discours eschatologique de Rahner

1. *Le caractère intrinsèque limité du temps et sa configuration historique*, à partir d'un commencement réel jusqu'à une fin dernière réelle. L'eschatologie de Rahner y opère avec les notions de l'histoire individuelle et l'histoire universelle. Chaque comporte deux aspects qui sont co-existants et dépendants et qu'il les a nommées *histoire salvatrice* et *histoire profane*. L'histoire salvatrice est la vie des décisions dans laquelle une personne ou bien le monde accepte l'offert de Dieu qui se donne Soi-même. Sa relation avec l'histoire profane implique les aspects suivants : a) l'histoire du salut a lieu dans l'histoire du monde et doit être acceptée dans ce monde ; b) non seulement que le salut se manifeste au cadre de l'histoire profane, mais il coexiste avec celle-ci. L'offert de Dieu qui se donne soi-même peut être expérimenté dans chaque aspect de notre vie ; c) Les prophètes et Christ même ont révélé quelque chose sur la relation entre ces deux histoires. Cependant, la nature de l'histoire salvatrice reste toujours cachée. Son sens réside en Dieu qu'est à la foi le principe qui guide l'histoire et le but de

²⁰ Il faut mentionner que Rahner fut accusé d'avoir opéré avec une « réduction anthropologique » en sa théologie qui peut perdre le sens de nouveau, d'essentiel pour l'eschatologie. Cependant, Rahner insiste toujours que dans les *eshata* sont présentent des réalités mystérieuses ; les seules choses que nous connaissions de l'avenir sont celle que nous comprenons dans les termes de notre expérience présente (Voir le conflit avec Hans Urs von Balthasar, B. Sesboue, *op.cit*, p. 30- 31).

celle-ci. d) L'histoire salvatrice révèle certaines traites de l'histoire profane, mais se trouve en conflit avec cette dernière.

2. *La mort comme une modalité nécessaire d'accomplissement du temps*²¹. Il insiste premièrement sur le fait que la morte affect l'homme en son intégralité, chair et âme, et rejette l'interprétation traditionnelle, qui insiste sur „la séparation de la chair et d'âme”. Parce que l'homme est matériel, son âme est ouverte à la totalité du monde où il vit. Rahner imagine la mort comme une réalité cosmique, où l'âme atteint un degré plus endroit avec le fondement de *toute unité du monde*²². Deuxième, la mort se manifeste d'une double manière : en tant que transformation qui implique notre volonté (notre mort *avec* le Christ) et une expérience passive, qui est due au péché. Il ne considère pas la mort passive comme une sort de châtiment externe, imposé par Dieu *mais une conséquence intrinsèque du péché*²³. Troisième, la mort est l'*accomplissement* d'une vie, elle est l'accomplissement de toutes les actions par l'intermédiaire des lesquelles un homme se rattache au Dieu. C'est pourquoi, les décisions prises dans cette vie sont redues comme définitive dans la mort. Finalement, il souligne que la mort n'est pas la fin de l'être de l'homme ou bien une transition d'une réalité à l'autre, mais elle est *le commencement de l'éternité*.

Rahner admet que le problème concernant le rapport entre la mort et l'éternité rencontre des difficultés insurmontables, parce qu'il part d'une double perspective, l'une philosophique et l'autre fondée sur la Révélation. Il rejette l'idée que le temps se pro-

²¹ Voir l'article "Death", *Sacramentum Mundi*, p. 329- 333 ; *Théologie de la mort*, („Ecrits théologiques”, tome IV)

²² „For since the soul is united to the body, it is clearly must also have some relationship with the whole of which the body is a part, to the totality which constitutes the unity of the material universe” (Death, „*Sacramentum Mundi*”, p. 331)

²³ A la différence d'autres organismes (un plant, un animal), qui supportent passivement un changement total, l'homme est soumis à la fois à une morte active (parce qu'elle comporte un achèvement actif venant de l'intérieur) et passive (parce qu'elle est une interruption venant de l'extérieur et comporte une souffrance physique radicale). „Man's death is an occurence passively undergone, which man as a person faces powerlessly as coming from outside. But it is also and essentially persoanl self-fulfilement, an act which man interiorly performs” (Death, „*Sacramentum mundi*”, p. 331)

longe par-delà de la mort (« remplacer les chevaux et continuer le voyage ») et également l'affirmation qu'avec la mort tout finit. Il résout ce conflit en disant que l'éternité n'est pas une *modalité de temps*, mais une *modalité de la spiritualité et de la liberté* accomplies dans le temps²⁴.

3. *L'auto- communication de Dieu* représente une notion clé de son eschatologie. Dieu est le Mystère absolu, incessible pour l'homme, mais une Mystère qui pourtant se révèle et s'accomplit au sein de l'histoire où elle culmine en Jésus Christ. L'enveniment de Jésus Christ représente lui-même la planaire et définitive auto communication de Dieu. Cette auto-communication continue à se proposer à travers l'histoire, depuis la Résurrection et l'Ascension et ne cesse de se donner comme amour par laquelle Dieu se tourne vers l'humanité en Jésus Christ. Et les moyens par lesquelles Dieu se donne sont Sa Parole, l'Eglise et les sacrements²⁵.

En conclusion, Rahner considère que les déclarations eschatologiques impliquent le même dualisme qui caractérise également les affirmations anthropologiques, ou il est question de l'homme *qui est un*, à la fois individuel et social, esprit personnel et nature matérielle²⁶. L'expérience eschatologique est pour Rahner *l'expérience de l'histoire du salut*, le chrétien connaît son avenir parce qu'est en ce qu'il se connaît soi-même, par la révélation divine²⁷.

²⁴ „L'éternité advient dans le temps comme son fruit propre, venue a maturité, cette éternité qui ne se poursuit pas proprement derrière de temps vécu, mais « supprimé » le temps, étant elle-même enfantée du temps, lequel s'étendit un temps pour que la liberté puisse parvenir a son état définitif" (*Traité fondamental de la foi*, p. 484)

²⁵ „It (Self-communication) is a dynamic principle which is the real ground of the world's hope, both individual and collective and cosmic; it is also the realization of God's love for the world and the principle of the world's love for Him..." (Karl Rahner, *God's self communication*, « *Sacramentum Mundi* », p. 1466- 1468) ; B. Sesboue, *op.cit*, p. 105- 137 (« De la transcendance de l'homme l'auto-communication de Dieu »)

²⁶ „Si nous réfléchissons au fait que l'homme, comme esprit et comme être corporel est une unité absolue qui ne peut être simplement décompose en corps et âme (...), alors il est clair que les annonces eschatologiques sur l'accomplissement de l'âme et l'accomplissement du corps ne sont pas tels que l'on pourrait les séparer adéquatement l'une de l'autre et les attribuer a des réalités diverses" (*Traité fondamental de la foi*, p. 482)

²⁷ „Le Christ est le commencement de la fin pour autant qu'avec lui vient à l'existence l'événement de l'auto transcendance radicale de l'humanité en Dieu..." (K.

L'eschatologie ne devient rien d'autre qu'anthropologie et sotériologie en termes d'avenir, par la foi et l'espérance²⁸. Par la foi et l'espérance, le jugement dernier est déjà réalisé (Jean V, 24; XII, 31; XVI, 8), l'Esprit qui transforme notre existence matérielle est déjà donné (Fil III, 21) et avec lui, la résurrection s'est manifestée déjà. (Jean, V, 25; II Tim II, 18).

« L'accomplissement » du destin individuel de la liberté

Rahner s'efforce d'intégrer la question du sort individuel à l'une eschatologie de toute la création, à l'attente de salut de toute l'Eglise et de tout le cosmos. Chez Rahner, la signification fondamentale du concept d'« accomplissement » concerne l'eschatologie individuelle. Il donne une nouvelle interprétation aux doctrines chrétiennes traditionnelles du paradis et de l'enfer, et surtout au problème du purgatoire. La prémisse de départ de sa discussion eschatologique est que, dans le christianisme, l'homme est *un être libre*, donc il peut accepter ou refuser l'auto communication de soi de Dieu²⁹. Le commentaire que Rahner en fait repose sur l'idée que Dieu siège dans chaque être humain effectivement, comme fondement de l'existence humaine. Autrement dit, Dieu est à la fois un don et une condition nécessaire pour la réception de ce don

Rahner, *Science, Evolution et pensée chrétienne. Théologie et sciences, christologie et évolution*, Paris, p. 165)

²⁸ „Since man already lives through Christ in an eschatological situation, the last things should not be regarded merely as a future events which are only anticipated in thought (...) The are already proleptically real in grace, in the „yes” or „no” to grace, in faith and hope..” (*Last Things*, „Sacramentum Mundi”, p. 821)

²⁹ „L'éternité comme fruit du temps et une comparation devant Dieu, soit dans la décision absolue de l'amour a son égard, en vue de la proximité face a face, ou bien dans la fermeture de soi a son égard, en vue de la ténèbre brûlante de l'éternelle absence de Dieu... Mais cette incertitude dans le christianisme, n'est pas nécessairement la doctrine de deux voie d'égale dignité s'ouvrant devant l'homme qui se tiens à la croise des chemins, mais cette incertitude concernant la possible achèvement de la liberté dans la perdition se trouve en marge de la doctrine selon laquelle le monde et l'histoire du monde comme tout débouche de fait dans la vie éternelle près de Dieu” (*Traité fondamental de la foi*, p. 487- 491)

même, sans que, par-là, la liberté du choix par l'être soit anéantie. L'accomplissement est un événement à travers lequel la grâce et l'effort humain interagissent.

Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre sur l'herméneutique, Rahner affirme que les hypothèses sur le paradis et sur l'enfer doivent être faites différemment. Le paradis est l'accomplissement de l'expérience présente de la délivrance, une existence céleste qu'il appelle « la révélation de Dieu » (*visio beatifica*). C'est la pleine et définitive expérience de l'auto communication de Dieu même aux êtres humains, dès que, par grâce, la volonté de Dieu est devenue absolue et atteint sa planaire réalisation³⁰. Le terme implique également l'union concrète de sauvés dans le Royaume de Dieu. Elle est « la vie éternelle » une réalité céleste dont l'Écriture parle par l'intermédiaire des expressions différentes : « résurrection de la chairs » (I Cor, 15), « être avec le Christ », « voir Christ face à face » (I Cor, 13, 12). Il souligne le fait que cette existence est gratuite, directe et accessible aux hommes justes immédiatement après la mort³¹. L'accomplissement parfait de l'homme consiste en l'auto communication gratuite de Dieu, qui est Trinité. *Visio beatifica* ne contredit pas l'incompréhensibilité de Dieu, parce qu'elle ne signifie pas une connaissance objective de la Trinité transcendante, mais elle est expérience directe, en amour, de la Trinité immanente.

Par contre, l'enfer³², est l'échec définitif dans la tentative d'atteindre cet accomplissement. Le fait de dire « non » à Dieu est synonyme à une contradiction autodestructrice de l'être humain, car elle implique la négation de l'existence personnelle même. Une vie mouvementée par cette contradiction s'achemine vers un accomplissement négatif. Rahner insiste sur le fait que la nature

³⁰ „God's perfect self-communication is free grace, yet can be the perfect and ultimately the only absolute fulfillment of the spiritual creature...In every creature endowed with freedom there is, therefore, an indelible orientation towards the beatific vision of God..” (“Sacramentum Mundi”, p. 79)

³¹ „La proximité absolue de Dieu même est aussi un mystère ineffable, vers lequel nous allons...C'est le mystère de la béatitude indicible. Rein d'étonnant à ce pur silence de la béatitude n'atteigne pas jusqu'à nos oreilles. Cette éternité introduit dans la temporalité de l'homme un et total dans son état définitif, en sorte qu'elle peut être appelé aussi résurrection de la chair”. (Traité fondamental de la foi, p. 488).

³² Hell, « Sacramentum Mundi », p. 602- 604

de l'enfer n'est pas due à la punition divine, mais au temps et à la liberté humaine. Son éternité n'a une autre cause que la libre et consciente rejection de l'auto communication de Dieu. Elle n'est pas due à Dieu qui inflige aux humains des peines infinies, mais à la nature même de la mort : puisque l'existence humaine, après la mort, est éternellement atemporelle, toute décision pour ou contre Dieu, pendant une vie, reste ultime.

Ce que l'Écriture dit de l'enfer doit être reconsidéré, en admettant que Jésus a prononcé *un discours menaçant* à l'adresse des hommes de son temps³³. Dans ses paroles, le thème du « feu » ne devient rien d'autre que « l'aspect cosmique, objective de la perdition, qui est au- dehors de la conscience ». Il faut affirmer également notre confiance à l'égard de la volonté salvatrice de Dieu mais également la possibilité de la destruction définitive.

Rahner définit le purgatoire comme l'*expérience des ramifications du péché* d'une personne³⁴. Pour celui-ci, la peine du purgatoire est intrinsèque dans le sens que l'humanité et le monde sont faits de telle manière que le péché se punit lui-même, et non pas extrinsèque, dans le sens qu'elle serait infligée par un Dieu vengeur. Dans cette perspective, le purgatoire est une expérience essentiellement constructive, souvent décrite comme « intégration », à travers laquelle se résout la contradiction d'une expérience individuelle, gouvernée par le péché. Les prières d'intercession de l'Eglise pour les âmes se trouvant dans le purgatoire, ne causent pas l'arrêt du procès intégratif, mais visent l'adoucissement ou la réduction de ce dernier.

Chez Rahner, le problème principal de la notion d'intégration est lié au fait qu'elle peut impliquer un procès temporel, est cela contredirait l'affirmation que la mort, comme on l'a déjà vu, représente la fin du temps pour chaque individu. Il est vrai qu'il

³³ „The metaphors in which Jesus describes the eternal perdition of man as a possibility which threatens him at this moment are images (fire, worm, darkness), taken from the mental furniture of contemporary apocalyptic„ (Ibidem, p. 603).

³⁴ „En raison de la multiplicité des plans en l'homme et de ce qu'elle implique comme inégalité des phases de son devenir, en son accomplissement selon tous ses aspects, elle semble enseigner qu'existe une maturation de l'homme total « après » la mort” (Traité fondamental de la foi, p. 488).

accepte qu'il « *faille reconnaître l'existence d'une certaine période de temps entre la mort et l'accomplissement ultime de toute chose, pendant laquelle les actes entrepris par un être humain le long de sa vie, en toute liberté, sont portés à la maturité* »³⁵. Afin d'éviter ces implications temporelles qui posent problème, Rahner se contente de dire que cet état intermédiaire représente plutôt *un cadre intellectuel*, et non pas une doctrine centrale³⁶. Rahner conclut que, pour le simple chrétien, la doctrine du purgatoire n'est rien de plus que « *se livrer soi-même, en tant qu'être imparfait, au Dieu de l'amour infini qui mène tout à la perfection.* ».

L'accomplissement comme phénomène collectif

Selon Rahner, tout ce qu'il a affirmé sur l'accomplissement individuel reste valable pour l'accomplissement de l'humanité. Le don divin de la grâce est offert à toute l'humanité, aussi bien qu'aux êtres individuels. Pourtant, le problème de l'accomplissement du monde en tant qu'unité d'éléments matériels et spirituels est très complexe. Cette unité s'étend à toute l'humanité, puisque le corps, comme expression de l'esprit, dépasse les limites physiques de sa peau et se manifeste comme un système ouvert : « *Le corps n'est rien d'autre que l'auto communication de l'esprit dans l'espace et dans le temps* »

³⁵ « *Si donc l'on ne peut pas contester qu'existe un état intermédiaire dans le destin de l'homme entre la mort d'un côté et l'accomplissement corporel de l'homme comme tout, l'on peut pas alors rien avancer plus de décisif à l'encontre de la représentation d'une maturation personnelle dans cet état intermédiaire, représentation à laquelle on donne justement le nom de purgatoire* » (Ibidem, p. 489).

³⁶ S'il prétendait une existence temporelle après la mort, cela supposerait aussi la continuation de la liberté humaine après la mort. La mort met fin à la temporalité de tout individu, mais celui-ci a une permanence même après la mort. Toutefois, il n'est pas clair ce qui pourrait être la permanence dans un contexte non temporaire, ou comment peut se résoudre la contradiction relative au fait que l'intégration individuelle peut être en même temps procès et atemporelle. Rahner propose une deuxième solution en affirmant que le procès du purgatoire surgit, en fait, au moment même de la mort : « *Pourquoi ne saurait-on identifier "la durée" de l'événement de la purification à la profondeur et à l'intensité que l'être humain expérimente par la mort ?* ». Voir une discussion chez M. Ludlow, *op.cit*, p. 189- 208 (*The possibility of Human Development after Death*)

Pour ce qui est du problème de la liberté et de la responsabilité dans l'accomplissement collectif du monde, Rahner met l'accent sur la liberté du monde comme émanant de la liberté des individus. Comme au niveau individuel, le monde doit être libre dans ses choix, même dans celui de rejeter Dieu. Il considère que le monde, dans son ensemble, à la liberté de se diriger vers Dieu dans un perpétuel processus de recréation de lui-même, en tant que partie de la création divine et ça c'est l'impulse créatif implanté par Dieu³⁷. Cette créativité est appelée « mission chrétienne ». Celle-là est individuelle, puisque la responsabilité des décisions relève de l'individuel, mais elle a trait aussi bien à l'Eglise en tant qu'institution, lorsque celle-ci doit faire face aux provocations du monde moderne, de plus en plus sécularisé (voir l'aggiornamento). Cette « mission chrétienne » doit être partagée avec ceux appartenant à d'autres religions ou à aucune, puisque l'amour pour nos proches c'est, en fait, l'amour pour Dieu et tout être humain peut représenter une « aide anonyme » dans l'œuvre divine. Rahner accentue le fait que l'accomplissement du monde sera *sa recréation* ou sa transformation, en aucun cas sa substitution. Dieu, aussi bien que les hommes, sont des agents dans le processus de création et de l'accomplissement ultime. Ce qui va être transformé, ce sont les résultats de l'œuvre de l'amour, « les fruits de l'activité humaine ».

Rahner n'est pas d'accord avec l'idée selon laquelle la *résurrection des corps* devrait considérée comme miraculeuse, en suggèrent la victoire éternelle de Dieu contre la mort. Il souligne l'importance de la doctrine, en affirmant que, après la mort et jusqu'à la résurrection les êtres humains gardent la relation avec le monde matériel. Puisque l'être est un esprit dans le monde, puisque le corps humain est un « système ouvert », pour toutes ces raisons l'âme, après la mort, ne pourrait quitter le monde matériel, mais elle entre dans une relation pan cosmique avec celui-ci³⁸. Si pendant la vie, l'âme était liée au monde à l'aide d'un corps spécifique, après la

³⁷ „...le cosmos matériel, dont le sens et le but sont d'emblée l'accomplissement de la liberté, se « supprime » un jour dans l'auto communication accomplie de Dieu, et cela au travers d'une pluralité d'histoires de la liberté... » (Traité fondamental de la foi, p. 493)

³⁸ «The spiritual soul is never a closed monade without windows but is always in communication with the whole of the world » (Death, "Sacramentum Mundi, p. 331)

mort elle est liée à l'univers entier³⁹. L'accomplissement du monde c'est la perfection et « l'accomplissement total de l'histoire de la délivrance », la manifestation de la gloire atteinte par Christ grâce à la Résurrection. Il représente aussi la perfection individuelle- la résurrection des corps. La perfection individuelle et l'accomplissement sont réunis dans le concept chrétien de la *Parousie*. Pour lui, donc, le concept chrétien traditionnel de Parousie est synonyme de la transcendance, ou l'accomplissement divin du monde, le résultat de la grâce divin. Il étend ces constatations à l'Eglise, en affirmant que la « nature essentielle de l'Eglise réside dans le pèlerinage vers l'avenir promis », mais, en même temps, « Dieu vient à son encontre dans Parousie et son propre pèlerinage a lieu par la force de la venue du Christ. ».

Conclusions

A la différence de l'eschatologie traditionnelle, qui imaginait les *eschata* comme l'assemble de choses à venir, l'eschatologie de Rahner est authentiquement orientée vers l'histoire du salut déjà présent, mais encore en entente ; c'est une *eschatologie existentielle* qui réponde à la situation concrète de l'homme dans ce monde. La notion de « accomplissement » n'est pas facile à comprendre dans toutes ses dimensions. Ce que Rahner dit lui-même est que l'accomplissement du monde, comme œuvre de Dieu, n'est rien d'autre que *le jugement de Dieu* ; dans l'accomplissement de la réalité salvatrice, qui est victorieuse avec le Christ, il voit *la venue et le jugement de Jésus Christ* ; également, l'accomplissement d'une personne particulière s'appelle *le jugement particulière* ; enfin, on appelle la *résurrection de la chair* l'accomplissement de la résurrection du Christ.

³⁹ L'affirmation que les ressuscités se réjouissent d'une relation perpétuelle avec le monde, signifie que l'être est encore impliqué dans le temps terrestre, autrement dit, l'âme est à la fois atemporelle (*visio beatifica*) et temporelle. Le problème de la temporalité n'est pas uniquement un problème philosophique, mais aussi théologique. Tout comme surgit la question de l'être humain qui peut être à la fois dans le temps et en dehors du temps, de la même manière on peut se demander comment l'être humain peut être parfait tout en étant imparfait.

L'eschatologie de Rahner devient encore plus difficile à comprendre, si on tient compte qu'elle est un problème qui imprègne la fonde de sa théologie, en embrassant tous ses domaines de celle-ci. *La dogmatique* dans toute sa totalité devra s'efforcer de mettre en évidence l'aspect eschatologique: l'auto communication de Dieu vers l'humanité c'est une reconsidération eschatologique sur la Trinité économique en tant que Trinité active par Christ ; la doctrine du Création doit prendre en considération le fait que l'ouvre du Dieu est oriente vers un but, vers un accomplissement, qui est déjà inauguré par Christ ; la christologie et la sotériologie sont également orientées de façon eschatologique : par incarnation Dieu est descendu vers sa création d'une manière assez intime, que nous pouvons le considérer une irruption du temps final ; dans sa Résurrection, le royaume de Dieu est déjà venu et il se manifeste d'une manière eschatologique. *L'exégèse* devra se dédie à l'herméneutique des affirmations eschatologiques. *L'histoire de l'Eglise* montre la dialectique de la présence du Christ : déjà présent, mais d'une manière provisoire, parce qu'elle ne le possède pas encore de la manière qui lui est promise. *L'église* même se constitue sans cesse existentiellement dans l'attente du Seigneur sous les formes les plus diverses de sa liturgie (sacrements).

Par conséquent, croire à une deuxième venue du Christ n'est pas seulement une chose que l'église enseigne, mais un élément constitutif de la communauté ecclésiale. L'Eglise elle-même est *eschatologique*, parce que en tant que corps du Christ, elle a la *grâce dans laquelle on trouve la réelle présence du futur*. Et le mystère de cette grâce et celui d'une immortalité déjà accordée, et la possession de cette vie éternelle sous la forme de la foi et espérance.

The Concept of “Person” in Father Dumitru Stăniloae’s Theological Thinking

Pr. prof. univ. dr. ȘTEFAN ILOAIE

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca*

Prof. univ. dr. ALFONS BRÜNING

Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam

Introduction

FATHER DUMITRU STĂNILOAE (1903–1993) CAN aptly be called one of the most prominent theologians of the 20th century. His theology can be characterised by several guiding subjects, also of relevance for his anthropology. For him, first, the language to be applied in speaking about both God and the human being is love, resulting in a theology of love and personal (divine-human and interpersonal) communion. Within this view, secondly, there is a central significance of Holy Trinity literally to each of us, as it is held to affect the way we live, and we see ourselves and “the other”. The human being, thirdly, experiences the ambiguous truth of both distance and closeness in his relation to God. God is both transcendent and immanent, beyond any form of immediate participation and yet, in the words of Kallistos Ware, “closer to us than our own heart.” Any path to salvation actually taken, with

its errors, failures and eventual good ends, is taken within the Church, which makes the latter, as Olivier Clément once put it, “the laboratory working towards the Resurrection.” Finally, Father Dumitru applied a view derived from hesychasm claiming that God’s uncreated energies in fact can change the world. This implies a particular theory and theology about the world itself. Taken all together, this is a positive message, the core of the “good news” (*evangelion*). For Father Stăniloae, all these truths are a matter of experience, and they condition a state of joyfulness. He used to say that ‘the joy revealed and experienced in the Orthodox Church is the Joy of Resurrection.’

Within this context, again, the human being is a person in a state of communion who expresses itself through establishing relations and dialogue.

The human being is a person

The mystery of the Holy Trinity is the starting point for Dumitru Stăniloae’s theological thinking of the human person. He applies a relational anthropology, which provides a perspective for the reaffirmation of the beauty and inner value of each person as an individual, and of all human beings in general, being in communion with one another. Realizing this perspective generates our openness as human beings towards our fellows, which latter contributes in life to defining us as persons. The human being is never alone, perhaps just lonely. One of father Stăniloae’s most assertive statements is that ‘Man cannot live without being connected to other fellow humans.’ Personhood derives from the Absolute: The human being is a person since it has been made in the Image of God – a Person Himself – and he aspires to God as the Absolute, as his source of self-completion and fulfilment. Given the divine image implanted within his and her very core, the human being cannot but be understood as being in a sort of kinship with God, he tends to Him and at the same time bears the potential to “deify” himself. This is also the context in which, explicitly or not, the patristic term of *theosis* (deification) finds its place. That all applies, as can be said, in the plural and in the singular, to both

the human race and every single person. Man has been created as a person from the very beginning, and this creation founded a relationship - a living, active, evolving relationship that manifests itself in time, concerning every human being ever born and living since Creation:

When God breathed the breath of life into Man, a part of God's divine self was given to him, he was given the 'image of God', as this divine self can identify with the 'me' in every Man ever created and can address God by the more personal pronoun 'You'.¹

Attributes of the Person

As a religion based on revelation, Christianity constantly asserts the fact that the human person is conscious, aware of its existence.. Starting from an initial and intuitive conscience of its (his or her) existence, the person subsequently gets to know the meaning and purpose of this existence and enters the path to fulfil this purpose. Another attribute of the person is the "creative potential" through which it expresses itself. Being itself endowed with the capacity to create, it brings into being ideas, notions, concepts and things. At the same time, the person is "in relationship with...", it develops itself only by opening to others, and only by communicating with them.²

These attributes provide a wider perspective to the basic assumption that the single human person is a unique and non-recurrent entity. The person is unique, but not isolated. The human person has the conscience of others' existence because it feels the need to augment its unique inner richness through the richness of other fellow humans: it perceives the otherness of others, since this otherness in a way completes the human person, makes it a whole. The human person is not self-sufficient, it does not possess all means that would enable it to get to know itself in

¹Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978), p. 392-393. [whose English translation?]

²D. Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* [Jesus Christ, Light of the World and Deifier of Man] (București: Editura Anastasia, 1993), p. 190.

depth. It needs the presence of another, the image and reality of this other in order to fill an inner gap that could not be replenished otherwise.

The very core of the human person comprises its own relationship with other persons, a relationship in which there is a real communication flow between these persons who are communicating more than mere ideas: they are expressing joy, pain, sorrow, sympathy, support. The human person can only live its own life within itself and in relationship with other persons, growing and developing itself in a righteous or corrupt way... Persons can perceive and experience values collectively, in togetherness, but each person as an individual entity perceives and experiences the same values in a different manner within itself... From a Christian perspective, the person as an individual and the persons as a group are regarded as immortal, each of them being able to spiritually grow and enrich itself through others.³

Communication and Communion – Personal Attributes

So what persons among themselves ultimately exchange is meaning. By this, the human persons create mutual “communication” that generates enriching experiences for every single one of them: nobody loses, everybody wins. In order to express this idea, father Stăniloae uses the image of a woven fabric with a lot of knots in its structure: these knots are the human persons engaged in communication, whereas the threads linking the knots symbolize the relationship and the act of communication established between the persons involved.⁴ The word and the dialogue are the basic elements in this process, signs of the need for the other, but above all, love is the crucial element that completes the perfect circle of communication. Moreover, communication finds its finality in “communion”, the latter being a complex reality clearly showing us that we, as human persons, do not exist outside of it:

³Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* [Studies of Orthodox Dogmatic Theology] (Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei, 1991), p. 253, 254. [English mine, SI]

⁴Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (see fn. 1), vol. 1, p. 304.

True, authentic communion is established through constant and focused attention directed toward other human beings and the world as God's ultimate work, as well as through refraining ourselves from passions as endless propensities to earthly, temporary things, and through carefully fostering virtues, all culminating in the love of people, the love of God as a Person Himself, as the Absolute Truth.⁵

Father Stăniloae obviously combines the ascetic ideals and teachings of the patristic tradition with their focus on an overcoming of binding passions with a more "horizontal" dimension and the emphasis on mutual love as the ideal to be followed between human beings. His interpretation of the the model of the Holy Trinity, however, goes one step further. We, as human beings also need a "second" and a "third" other: one gives to another, and they both give to a third fellow human being who, on his part, is also considered as a non-passive entity. Another possible scenario would be when the first gives to a third, but with mediation of a second. Such variety of constellations on the surface reflects the communications of the "units" (*hypostases*) of the Trinity. Beyond the relationship with other fellow human beings, overall, the human person is engaged on a path to further spiritual development, experiencing, at the same time, deification while working in close cooperation with Our Father, the Creator, through His Son, the Saviour, to the glory of the Holy Ghost.⁶ On the other hand, this communion is, indeed, the work of the Holy Spirit:

Only the Holy Spirit can enable Man to be capable of communion, either with God or with his fellows, provided that by the word communion we understand a connection established between two persons, a relationship that is entirely *disinterested* and devoid of any selfishness, filled with love and self-sacrifice... Man usually tends to pursue his own interests in all he does, sometimes with help and support from his fellow humans. He sees himself in everything, sometimes as a species, but most of the time as an individual... But one cannot create commu-

⁵ Ibid., p. 401.

⁶ Cf. 7 *dimineți cu părintele Stăniloae. Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu* [7 Mornings with Father Stăniloae. Interviews conducted by Sorin Dumitrescu] (București: Editura Anastasia, 1992), p. 26.

nion by law, or by the use of weapons or by indulging in fruitless and conceited speculations. It can only be achieved through the sacrament of the Holy Spirit...⁷

The Relationship of the Person with its fellow persons

As mentioned before, Father Dumitru Stăniloae's theological thinking therefore combines individual, personalist and communitarian perspectives. His concept focuses on the person as an individual, but at the same time, on the peculiar human community it belongs to. God the Creator placed Man in relation with other human beings, as can be learned already from Scripture: "It is not good that the man should be alone; I will make him a helper fit for him..." (Genesis 2, 18). The actual "help" consists in the strengthening of spiritual force, and in an enhanced understanding of the individual responsibility as a human being living in this world.⁸ At the same time, 'each relationship is a mystery'. Father Stăniloae holds that the relationship between humans is equally "mysterious" (or sacramental) as is the relationship of humans to angel or God himself.⁹ Relation is a category the implications of which go beyond the mere recognition of the other's outward qualities and characteristics. The actual reality of the person, the whole inner spiritual and emotional charge of each of us remains unknown:

And we live the mystery within our own being, as a source of yet unrevealed states of mind, feelings and thoughts in a vivid manner, in close relation and consistency with the mystery of the spiritual beings of and within other human persons, our fellow humans and along with them.¹⁰

⁷ Dumitru Stăniloae, 'Sărbătoarea Duhului Sfânt' [The Celebration of the Holy Spirit], in *Telegraful roman* [The Romanian Telegraph], 89, 1941, no. 24, p. 1.

⁸ Cf. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (see fn.1), p. 407.

⁹ Cf. 7 *dimineți cu părintele Stăniloae* (see fn. 6), p. 36, 54.

¹⁰ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (see fn. 1), p. 402. [English of this and the following quotations mine, SI]

Stăniloae's teachings with regard to the personalist-communitarian attributes of the human person comprehend both a theoretical and a pragmatic approach. Next to patristic and traditional Orthodox ideas about human existence as expressed in the *theosis* concept he conceptualizes also phenomena of visible social life, art and psychology. Apparently, the pragmatic and "empirical" character of his views remains important to him, as becomes evident in a number of quotations throughout the years, covering a variety of interconnected aspects:

- "We do not know each other to the core of our being, yet we find comfort in each other."¹¹
- "In love, each human being brings its inner potential to life, a potential that would otherwise go unnoticed, disregarded, unfelt."¹²
- "By giving ourselves to one another, we each give ourselves to God."¹³
- "I want the other to be willing to accomplish for me what I cannot accomplish through my own will."¹⁴
- - "The love we feel for another fellow human being helps us pray more easily for them than for ourselves. This is how we get used to be able to pray for ourselves as well."¹⁵

Responsibility to fellow humans

Being endowed with the attributes of a person, man also holds a great responsibility with regard to his own deeds and pursuits. Responsibility is actually one of the most important characteristics

¹¹ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* [The Immortal Image of God] (Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei, 1987), p. 62.

¹² Ibid., p. 215.

¹³ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* [Spirituality and Communion in the Orthodox Divine Liturgy] (Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei, 1986), p. 168.

¹⁴ Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (see fn. 3), p. 255.

¹⁵ Dumitru Stăniloae, footnote 698 to *Filocalia*, vol. 11 (Huși: Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990), p. 487.

defining a person, resulting from its status as a rational, free and conscientious being. Father Dumitru Stăniloae asserts that “the one who wants to spare himself by retiring into his shell will not be able to win anyone’s heart and will remain inwardly dead, just as would be someone who refuses to sacrifice himself”.¹⁶

Full acceptance and tolerance toward our fellow human beings, consciousness of their complementary presence in this world and their meaning of life next to our own, and readiness to share and nourish our souls through the same divine love, are constitutive traits required in the act of serving others through our love towards them. In Father Dumitru Stăniloae own words::

The responsibility of man to himself also implies a responsibility toward others. Those who do not hold themselves accountable to God in any way, do not feel responsibility toward one another either. How can I even take into account that there is an absolute force of responsibility without admitting it has been embedded into my soul by a superior authority? And why would I consider myself responsible to a higher degree for the being of my neighbour, if he/she would be a mortal being, anyway? But her or his immortal value resides with the very unconditional force of our responsibility toward our fellows. I was created in order to unconditionally account for others... Responsibility is a way God applies to connect us with each other, but through Him and in freedom.¹⁷

Conclusion

Following the model of patristic thinking, Dumitru Stăniloae emphasises the existential attributes of the human person, and tries to trace these attributes and inherent values in the contemporary world and society, and to offer a vision of their ethical consequences. His thinking in its “pragmatic” or “empirical” aspects goes beyond the pure patristic heritage, and adds emphasis on a horizontal, inter-human dimension that is, albeit not absent, sometimes underestimated in the ancient tradition.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, footnote 38 to *Glafire* [being: Selected Works of Saint Cyril of Alexandria] (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992), p. 28.

¹⁷ Stăniloae, footnote 488 to *Filocalia* (see fn. 15), pp. 344-345.

Necessarily, as illustrated in the picture of a woven fabric consisting out of knots, the vision of humanity that emerges out of his considerations has a more communitarian character, but never goes so far as to put the value of the individual human being on a second place. This is the way this Orthodox theologian would fill the vessel of the term "human dignity" with content, alluding to man being created "in the image and likeness of God". This *imago dei* pattern in itself is hardly original, and rather a commonplace among Christian churches in general. The result, however, has often been static and in some sense individualistic. Father Stăniloae is another example of the both dynamic and communitarian conclusions driven on grounds of the Orthodox tradition.

III. RESTITUTIO

Texte de Pr. prof. univ. dr. VALER BEL

Revelație, dogmă, teologie și terminologie

Abstract: Articolul de față constituie comunicarea la cel de-al 4-lea Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică Ortodoxă, desfășurat la Sofia în perioada 22-25 septembrie, 2013, cu tema: Dogmă și terminologie în tradiția ortodoxă astăzi. Există o Revelație a lui Dumnezeu în creație care indică sensul existenței, însă aceasta este generală și impersonală, de aceea rămâne ambiguă și insuficientă deoarece nu confirmă existența lui Dumnezeu ca Persoană, ținta ultimă și supremă a existenței. Revelația prin creație a fost însoțită de la început – mai întâi în viața oamenilor în general, apoi în mod special în viața poporului Israel – de Revelația istorică. Acesta este dialogul lui Dumnezeu – prin acte, cuvinte și imagini – cu oamenii, prin care El Se descoperă în mod direct și-l conduce pe om spre realizarea sensului existenței sale în comuniune eternă cu El. Actele supranaturale ale lui Dumnezeu, însoțite de cuvinte și imagini, constituie o suită spirituală ascendentă reprezentând istoria mântuirii. Iisus Hristos constituie ultima etapă a Revelației istorice și împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Ea se realizează printr-un ansamblu de acte noi, de alt ordin, pentru care însă omenirea a fost pregătită. Așadar, Revelația istorică coincide cu istoria mântuirii. Ea constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea uniri maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El. Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate exista. De asemenea, un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinsimul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi un limbaj teologic creștin, ceea ce ar echivala, în ultimă consecință, cu părăsirea creștinismului. Dogmele credinței creștine sunt expresia doctrinară a Revelației lui Dumnezeu și al planului Său de mântuire a lumii și îndumnezeire a omului, revelat și realizat în Iisus Hristos, extins și fructificat în și prin Biserică. Revelația primește astfel un aspect bisericesc, expresiile doctrinare ale ei devin dogmele Bisericii. Dogmele sunt definiții sau delimitări stricte, granițe (horoi) ale adevărului revelat. Ele exprimă într-o formă foarte concisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor, care are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. În formularea generală și paradoxală a dogmei sunt însă definite precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare, ale

raportului lui Dumnezeu cel infinit cu creatura Sa. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar duce la neglijarea tainei mântuirii și la deformarea credinței. Prin teologie, ca explicare permanentă a dogmei, se produce înnoirea tradiției Bisericii, luându-se în considerare evoluția limbajului și nevoia de înțelegere a credincioșilor, determinată de stadiul de dezvoltare spirituală în care aceștia se află, pentru a face accesibil mesajul Evangheliei în contextul timpului respectiv, păstrând însă termenii fundamentali dogmatici de totdeauna ca criteriu de control al ortodoxiei credinței.

TEMA CONGRESULUI NOSTRU ESTE *DOGMA și terminologie în Tradiția ortodoxă astăzi*.¹ Am considerat însă că nu se poate vorbi cu sens și cu folos despre această temă fără o prealabilă precizare aprofundată a ceea ce înțelegem prin Revelație și dogma care exprimă conținutul acesteia, precum și despre ce este dogma și care este rolul ei în păstrarea și transmiterea credinței creștine autentice. Această precizare și înțelegere aprofundată și adecvată am găsit-o în teologia părintelui Dumitru Stăniloae, cel mai mare teolog ortodox din secolul al XX-lea. Din aceste motive am ales să prezint foarte pe scurt, perspectiva lui asupra acestei problematice la care am adăugat și precizările necesare.

Revelația istorică

Revelația istorică a însoțit de la început, mai întâi în viața oamenilor în general, apoi în mod special în viața poporului Israel, revelația lui Dumnezeu în creație.² Există o revelație a lui Dumnezeu prin creație, revelația zisă naturală, care indică sensul existenței și oferă prin aceasta o oarecare cunoaștere a lui Dumnezeu. Însă aceasta este generală, impersonală și de aceea rămâne ambiguă, întrucât nu confirmă existența lui Dumnezeu ca Persoană, ținta ultimă și supremă a existenței.³ Revelația istorică luminează, confirmă și completează revelația lui Dumnezeu în

¹ Communication by the Fourth International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology, Sofia, 22-25 September, 2013.

² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol.1, p.26.

³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, pp.9-24.

creație. „Noi nu știm ce este natura în mod deplin și revelația pe care o reprezintă ea decât prin Revelația supranaturală. Revelația naturală nu ni se luminează în sensul ei deplin decât prin Revelația supranaturală”⁴.

Nedespărțită de Revelația prin creație,⁵ Revelația istorică este dialogul lui Dumnezeu – prin acte, cuvinte și imagini – cu oamenii, respectiv cu poporul Său, prin care El se descoperă și-l conduce pe om spre realizarea sensului existenței sale în comuniune sau unire eternă cu El. În cadrul acestui dialog, Dumnezeu ține seama de necesitățile omului dar și de libertatea lui, de acceptarea sau neacceptarea Lui din partea omului.⁶

Prin Revelația istorică, Dumnezeu ca persoană infinită și eternă intră din proprie inițiativă în comunicare cu omul, dând fundament și comuniunii noastre cu semenii. Prin Revelația istorică, Dumnezeu, Persoana supremă, ținta finală a creaturii raționale și calea de înaintare spre ea sunt cunoscute în mod clar.⁷ A fost necesar ca Dumnezeu să recurgă la Revelația istorică nu numai ca vorbire directă în care Persoana Lui să apară mai clar, ci și ca un șir de acte istorice, prin care pe de o parte, să pună în evidență existența Sa și a lucrării Sale, iar pe de alta, să sensibilizeze perceperea subiectivă umană pentru sesizarea Lui ca persoană și a sensului vieții omenești, făcând astfel mai ușoară decizia omului de a-L primi prin credință.⁸

În cadrul Revelației istorice, acțiunea lui Dumnezeu este însoțită întotdeauna de cuvântul prin care se atrage atenția omului asupra acestei acțiuni. Cuvântul premerge și succede sau și premerge și succede momentelor mai importante, mai hotărâtoare ale acțiunilor lui Dumnezeu promovatoare de istorie. Dumnezeu îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei comunicate și promise de El pentru împlinirea unor acte istorice mai importante

⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1,p.25.

⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1,pp.31-35.

⁶ D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în: *Ortodoxia*, 1968, nr.3,(347-377), retipărit în: Părintele Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, Ed. Anastasia, București, 2005, (5-47), p.9.

⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1,p.26.

⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1,p.29.

și pentru a o folosi cu toată puterea lor pentru împlinirea acelor acte, sau pentru a răspunde cu recunoștință și încredere ajutorului dat de Dumnezeu și a se ridica la o viață superioară de împlinire a voii Lui. Un cuvânt a lui Dumnezeu lipsit de orice suport al acțiunii trecute, prezente sau viitoare a lui Dumnezeu nu se comunică niciodată.⁹

„Omul nu cunoaște posibilitatea de împlinire a sensului vieții sale decât din cuvintele și actele Revelației istorice; numai ele îi arată că poate scăpa din coruperea naturii; numai ele îi deschid omului credincios perspectiva de a nu fi dizolvat în natura supusă coruperii tuturor formelor individuale, ca și posibilitatea de a se mântui. Numai dogmele credinței din revelația istorică îi asigură perspectiva unei libertăți față de natură încă din viața pământească și o libertate deplină în existența eternă”.¹⁰ „Prin actele Sale istorice Dumnezeu a arătat creaturii conștiente posibilitatea ridicării ei din planul naturii căzute sub robia morții, care slăbea credința omului în posibilitatea realizării sensului etern al existenței sale. Actele istorice ale Revelației directe a lui Dumnezeu dau creaturii conștiente nădejdea de a se ridica prin harul lui Dumnezeu și prin libertate deasupra naturii.”¹¹ Cuvintele care au însoțit aceste acte nu au făcut decât să ceară omului o viață neconfundată total în lume ci orientată spre Dumnezeu, pentru a se face apt de viața eternă a cărei perspectivă a fost arătată posibilă de actele revelației istorice a lui Dumnezeu.¹²

Actele istorice însoțite de cuvinte constituie o suită spirituală ascendentă și în acest sens au o istorie, reprezentând istoria mântuirii. Dar între ele se țese trăirea credincioșilor din cuvintele și actele istorice ale Revelației. Astfel fiecare etapă a Revelației are în ea o forță de propulsare a vieții spirituale și a naturii noastre până la un nivel care o face pe aceasta capabilă de intrarea într-o nouă perioadă, inaugurată de o serie de noi acte istorice și extra-

⁹ D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, p. 35.

¹⁰ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, pp.29-30.

¹¹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.29.

¹² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.29.

ordinare și de cuvintele unei cunoașteri și trăiri superioare.¹³ Atât prin perioadele noi ce le inaugurează cât și prin perspectivele ce le deschid spre ținta finală, actele Revelației istorice și cuvintele care le explică au și un sens profetic, proorocirea ca anticipare a țintei finale face parte din esența Revelației istorice, care confirmă astfel și susține înaintarea noastră ascendentă spre ținta finală, făcând clară înălțimea acestei ținte.¹⁴

„Actele pe care toată Revelația Testamentului Vechi le profețește și le pregătește sunt: întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt odată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. Toate aceste acte, afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică, sunt acte ale Revelației divine, fiind însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică nu mai e propriu-zis o Revelație, pentru că nu mai e însoțită de cuvinte dumnezeiești noi, care să o lămurească și să arate adaptarea ei la noile împrejurări și probleme omenești. Aceasta pentru că întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și celelalte acte mântuitoare ale Lui și coborârea Sfântului Duh cuprind în ele tot ce va avea să se realizeze pe scară largă, ca progres spiritual, ca unire a umanului cu Dumnezeu, până la sfârșitul timpului.”¹⁵

Împlinirea Revelației și a planului de mântuire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos

Iisus Hristos reprezintă ultima etapă a Revelației istorice și împlinirea planului de mântuire. Ea se realizează printr-un ansamblu de acte noi, de alt ordin, pentru care însă omenirea a fost pregătită. Forța acestor acte va lucra în alți și alți oameni. Revelarea de la sfârșitul timpului va fi, într-un fel, nouă față de cea din timpul întrupării, învierii, înălțării lui Hristos și a

¹³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.38.

¹⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.39.

¹⁵ D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, pp.15-16.

coborârii Duhului Sfânt, dar în alt sens, ea va fi aceeași cu cea în Hristos, fiind doar extinderea în persoana credincioșilor a ceea ce este realizat în Hristos și a ceea ce au primit ca arvună în viața lor pământească. De aceea se spune în Noul Testament că în Hristos am ajuns la sfârșitul timpului. Pe de altă parte, extinderea explozivă în toți a stării lui Hristos la sfârșitul timpului va fi un act nou al Revelației, actul suprem al ei, nu o simplă completare de învățătură. Astfel Fiul lui Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat este puntea dintre viața de pe pământ a credincioșilor și viața veșnică. În El este dat tot ceea ce putem avea cât suntem pe pământ și ceea ce vom fi în viața veșnică. Din El iradiază forța de împlinire a planului de mântuire a omului și a întregii creații.¹⁶

În concluzie, Revelația constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El. Cunoștințele date în Revelație înfățișează această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu și de înălțare a omului care crede. Cuvintele exprimă doar acțiunea aceasta a lui Dumnezeu, fiind totodată și îndemnul pentru noi de a colaboara cu El pentru a ajunge la starea umanității lui Hristos cel înviat și înălțat. Revelația are loc, așadar, prin acte și cuvinte, ea este o acțiune luminătoare și transformatoare a celui ce crede. Ea descoperă nu numai ceea ce a făcut și face Dumnezeu pentru om, ci și ceea ce va deveni omul prin acțiunea lui Dumnezeu și prin colaborarea omului cu El; ea descoperă sensul și scopul final al existenței umane.¹⁷ Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate exista. De asemenea, un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinismul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi un limbaj teologic creștin, ceea ce ar echivala, în ultimă instanță, cu părăsirea creștinismului.

¹⁶ D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, pp.17-18.

¹⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.47.

Existența dogmelor de la începutul Bisericii creștine și aportul dogmatic al Sinoadelor ecumenice

Dogmele credinței creștine sunt expresia doctrinară a Revelației lui Dumnezeu și al planului Său de mântuire a lumii și îndumnezeire a omului revelat și realizat în Iisus Hristos, extins și fructificat în și prin Biserică.¹⁸ Dogmele credinței creștine au existat de la începutul creștinismului (F.A.16,4), înainte de Sinoadele ecumenice, așa cum reiese clar din scrierile lui Origen (c.185-c.254) și ale sfântului Chiril al Ierusalimului (315-384).¹⁹ Sinoadele ecumenice au întărit și precizat dogmele vechi; ele prezintă dogmele vechi într-o nouă înfățișare. Aportul dogmatic al Sinoadelor ecumenice constă în faptul că fixează în termeni noi anumite puncte ale credinței, nu schimbând credința sau dogmele vechi, care sunt de la început în Biserică, ci tocmai pentru a le salva de răstălmăcirea, de alterarea care s-a ivit. Astfel precizările sinoadelor asigură păstrarea dogmelor de la început. Nici una din precizările vechi ale credinței nu este scoasă din vigoare prin aceasta, iar cele dintr-o nouă precizare sunt cele din Revelația dumnezeiască istorică la care sinoadele aduc un plus de precizare, o nouă precizare, o punere în lumină mai clară a ceea ce există de la început.²⁰

Dogmele, expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos, păstrate, propovăduite, fructificate, explicate și definite de Biserică

Revelația istorică precizează sensurile ultime ale existenței, exprimate prin dogme, și arată împlinirea lor reală în Hristos și înaintarea noastră spre însușirea lor cu ajutorul lui Dumnezeu coborât la noi în Hristos și în Duhul Sfânt. Dogmele sunt expresia doctrinară a Revelației istorice și ale planului de mântuire a

¹⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.71.

¹⁹ D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în: *Studii Teologice*, XVI, 1964, nr.9-10(534-571), pp.542-546.

²⁰ D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, pp.546-547

lumii și îndumnezeirii noastre în Hristos ca împlinire a sensului existenței în El.²¹

Temeiul prim al acceptării dogmelor este comunicarea conținutului lor prin Revelația istorică, prin care Dumnezeu lucrează din proprie inițiativă în om. Al doilea temei este păstrarea, propovăduirea, fructificarea, explicarea și definirea lor de către Biserică, adică de comunitatea celor ce cred în Hristos și care a luat ființă prin coborârea Sfântului Duh peste Apostoli, îndată după încheierea Revelației istorice în Iisus Hristos. Aducerea la existență a Bisericii este un act al Revelației istorice a lui Dumnezeu prin care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii și comunitatea tuturor celor ce cred în Hristos și se pune în evidență întreaga semnificație a lui Hristos ca Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat pentru mântuirea tuturor, prin credința comună în El și prezența mântuitoare continuă a lui Hristos în Biserică, spre mântuirea tuturor celor ce vor adera la ea. Biserica a avut în timpul Apostolilor și are continuu conștiința prezenței nevăzute și eficiente a lui Hristos în mijlocul ei, dar experiază această prezență nu ca pe un șir de acte prin care i se comunică conținuturi esențial noi, ci o experiază ca pe un act continuu, prin care același Hristos este prezent și lucrător neîncetat în mijlocul ei cu tot harul și adevărul Său. Astfel Revelația istorică împlinită și încheiată în Iisus Hristos rămâne eficientă în și prin Biserică. Revelația primește astfel un aspect bisericesc; expresiile doctrinare sau dogmele Revelației devin expresiile sau dogmele Bisericii.²² Întrucât dogmele creștine sau dogmele Bisericii Îl exprimă pe Hristos în lucrarea lui mântuitoare, ele sunt necesare pentru mântuire. Și, întrucât Hristos nu mântuiește numai dacă credem în El și ne deschidem lucrării Lui, tot așa și dogmele creștine Îl exprimă pe Hristos în acțiunea lui mântuitoare cu condiția să credem în ceea ce exprimă ele.²³

Deoarece mântuirea și îndumnezeirea omului este prin excelență un act de comuniune personală a omului cu Dumnezeu, prin coborârea Lui la nivelul uman în Iisus Hristos, dogmele

²¹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.72.

²² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, pp.75-76.

²³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.77.

creștine exprimă actele prin care Dumnezeu se coboară la om și realizează această comuniune. De aceea dogma creștină nu este o îngustare a dezvoltării spirituale libere a ființei umane care crede, ci, dimpotrivă, ea o menține pe aceasta capabilă de o astfel de dezvoltare. Dogmele creștine asigură libertatea credinciosului ca persoană, nelăsând-o supusă naturii și dizolvării în ea, ci promovează comuniunea personală și liberă a credinciosului cu Dumnezeu, coborât la noi în Iisus Hristos. Dogmele creștine fundamentează și promovează dezvoltarea duhovnicească în libertate a celui ce crede pentru că ele sunt expresia comuniunii lui cu Dumnezeu ca persoană. Iar comuniunea interpersonală este domeniul libertății prin excelență, deși, în același timp, este domeniul credinței.²⁴

Dogmele creștine alcătuiesc și ele un sistem, un întreg spiritual unitar, alcătuit din mai multe componente dar care sunt străbătute de un sens unitar în Hristos. Dogmele creștine nu sunt un sistem de învățături teoretice și abstracte, nu sunt un sistem finit dependent de om, ci exprimarea realității lui Hristos în curs de extindere în oamenii credincioși. Sistemul dogmelor creștine nu este închis în el însuși, ci este un sistem deschis spre Dumnezeu, fiindcă centrul lui de gravitație se află în unitatea vie a lui Hristos ca Persoană care unește Dumnezeirea cu creația. Dogmele alcătuiesc un sistem pe cât de atotcuprinzător, pe atât de deschis și promotor de libertate în cei care vor să se mântuiască prin Hristos. Sistemul dogmatic rămâne însă un sistem deschis atâta timp cât la baza lui se află Revelația divină, care își are centrul de gravitație în Hristos ca Dumnezeu și om. Dacă la baza sistemului se așează filosofia în locul Revelației divine, atunci sistemul dogmatic creștin devine nu un sistem închis, fiindcă filosofia își are centrul de gravitație în om. Ideea generală care unește dogmele într-un sistem deschis spre Dumnezeu este promovarea unei comuniuni tot mai intime a noastră cu Dumnezeu cel personal, Care S-a făcut om în acest scop. Această comuniune deplină a tuturor în Hristos și între ei este ceea ce se numește Împărăția lui Dumnezeu, ca ordine desăvârșită a iubirii depline, care este înfăptuită în forma ei finală de Hristos.

^{24D} Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.77-78.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens că Dumnezeu a împărțit veacurile în două: în veacuri prin care Dumnezeu coboară la om și veacuri prin care omul urcă la Dumnezeu,²⁵ în vederea îndumnezeirii omului în Hristos.

Dogmă, teologie și terminologie

Dogmele, ca expresie doctrinară a planului de mântuire și de îndumnezeire a celor ce cred, au nevoie de o punere continuă în lumină a conținutului lor nesfârșit, prin teologie.²⁶ Nevoia explicării teologice a dogmelor ca puncte definite ale credinței vine, în primul rând, din faptul că ele sunt formule concise și paradoxale, care cuprind raportul lui Dumnezeu cel infinit cu creatura finită în drumul nesfârșit al acesteia către infinit. Deși definite în formă, dogmele au un conținut infinit care se cere mereu scos la iveală, fiindcă Dumnezeu ține seama de împrejurările noi în care trăim și Se manifestă sub aspecte inedite.²⁷ Credincioșii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârșită a înțelesului lor, ajutându-se de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Astfel teologia este necesară pentru a explica credincioșilor diferitele aspecte ale credinței și a face accesibil mesajul Evangheliei în contextul timpului respectiv. Rezultatele explicării teologice, intrate în întrebuintărea permanentă a Bisericii, sunt identice cu Tradiția bisericească în sens larg și cuprind în ele o înțelegere îmbogățită a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții apostolice, pusă în slujba mântuirii credincioșilor.²⁸ Astfel prin teologie ca explicare permanentă a dogmelor se produce și înnoirea tradiției Bisericii ținându-se cont de evoluția limbajului și de nevoia de înțelegere a credincioșilor din timpul respectiv.

Teologia ca explicare actuală a dogmelor trebuie să redea însă conținutul și sensul acestora. Dogmele sunt definiții sau delimitări (horoi) stricte, granițe ale adevărului revelat. În acest sens ele sunt

²⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.78-79.

²⁶ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.92.

²⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.93.

²⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.98.

mai întâi formulări foarte generale ale credinței. Ele exprimă într-o formă foarte concisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu cel infinit oamenilor și lucrarea Sa mântuitoare, care are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. Această formulare generală asigură infinitatea conținutului lor întrucât conduc spre taina infinită a lui Dumnezeu. Ca atare, ele necesită însă și o adâncire și o explicare pentru fiecare perioadă de timp.²⁹ În formularea generală a dogmei sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare. Dogmele sunt expresia raportului lui Dumnezeu cel infinit cu creatura Sa. Ele exprimă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor, în așa fel, încât ele arată foarte clar atât transcedența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii însăși, ceea ce ar duce la deformarea și slăbirea credinței. Acest adevăr l-a exprimat, în modul cel mai pregnant, D. Stăniloae, luând ca exemplu dogma hristologică, astfel: „dogma unirii naturii divine cu cea umană într-o singură Persoană, fără amestecarea sau schimbarea nici uneia dintre ele, pune o graniță precisă și riguroasă între ea și oricare altă afirmare sau definire. Ea unește în sine misterul fundamental al existenței. Tocmai prin definirea dogmatică a acestei uniri se afirmă infinitatea lui Dumnezeu și participarea omului la această infinitate și se păstrează credința în aceasta. Renunțarea la această definiție dogmatică ar echivala cu admiterea desfințării fie a infinității și absolutității lui Dumnezeu, fie a participării omului la aceasta, fără suprimarea omului.”³⁰

Teologia ortodoxă nu vede, în fixarea Revelației în dogme, o prejudiciere a actului personal al credinței sau a libertății umane, în general. Dimpotrivă, acestea sunt promovate și asigurate prin această definire. Căci, după cum arată D. Stăniloae, în formularea paradoxală a dogmei, descoperirea de Sine a lui Dumnezeu ni se impune cu evidență mai mare și se exprimă mai clar existența personală a lui Dumnezeu.³¹ Tocmai pentru că Revelația s-a dat

²⁹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, p.93.

³⁰ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.94.

³¹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.95.

în întâlnirea personală a lui Dumnezeu cu oamenii și devine prezentă, sau se actualizează în continuare în Biserică în această întâlnire, evenimentul mântuirii nu poate fi exprimat decât într-un limbaj paradoxal, iar actul personal al credinței nu poate fi ferit de deformări, devieri sau de sărăcie decât prin aceasta. Paradoxul ține de existență în general. Spre exemplu, autonomia omului se întemeiază, pe de o parte, în persoana lui, pe de altă parte însă, omul nu se poate realiza ca persoană decât numai în comuniune cu alte persoane. Dacă este așa, atunci cu atât mai mult paradoxul ține de raportul omului cu Dumnezeu. Formularea paradoxală a dogmei exprimă tocmai faptul că omul, fiind atras în taina mântuirii, participă la existența personală infinită a lui Dumnezeu, fără a înceta să rămână persoană umană. Dogma unirii firii omenești cu firea dumnezeiască în Persoana lui Iisus Hristos asigură existența personală a omului, atât față de dizolvarea ei în generalitatea impersonală a naturii, cât și față de pierderea ei în infinitatea lui Dumnezeu. Ea pune în evidență faptul că omul rămâne o existență personală și în unirea sa supremă cu Dumnezeu. Prin aceasta se păstrează pentru totdeauna deosebirea fundamentală dintre Dumnezeu și om, pe de o parte, chiar și în starea de îndumnezeire a omului, iar pe de altă parte, este pusă premisa creșterii nemărginite a omului în comuniunea cu Dumnezeu.³²

Prin teologie Biserica își explică și sporește învățătura, păstrând însă în același timp termenii fundamentali dogmatici de totdeauna. Își sporește învățătura prin teologie, pentru că pune acești termeni în lumină pentru fiecare generație de credincioși, corespunzător înțelegerii ei determinate de stadiul de dezvoltare spirituală în care aceștia se află și în funcție de evoluția limbii, pentru a face accesibil mesajul Evangheliei în contextul cultural al timpului respectiv. Ea păstrează însă termenii fundamentali dogmatici de totdeauna ca criteriu de control pentru ortodoxia credinței creștine.³³

³² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.94-95.

³³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, p.98.

Libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului

Abstract: Dumnezeu este Taina supremă a existenței, El *este* de la Sine și prin Sine, mai presus de existență. Dumnezeu este supraesența tripersonală de natură spirituală, mai presus de orice spiritualitate pe care putem s-o înțelegem sau să ne-o închipuim noi. El este Cel ce aduce totul din neexistență la existență, de aceea există o diferență fundamentală între Dumnezeu și creație; originea și existența creației depind de voința și lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Ca supraesență și supra existență personală, Dumnezeu este absolut liber pentru că nu Se încadrează în nici un sistem de referințe; El este forul ultim al tuturor hotărârilor și actelor Sale.

Omul, *creat* de Dumnezeu *după chipul* Său, reflectă la nivelul creației libertatea lui Dumnezeu. Ca existență creată, el face parte și se încadrează în sistemul de referințe al lumii create, dependente de Dumnezeu în existență și devenirea ei. Ca existență personală, după chipul lui Dumnezeu, persoana umană nu este pentru sistemul de referințe din care face parte și ca atare este capabilă de o existență neîncadrată deplin în sistemul de referințe al naturii create; el este chemat la comuniunea liberă cu Dumnezeu și este ultimul for care decide gândurile, faptele și cuvintele sale. Omul își păstrează și sporește libertatea, sau și-o pierde, în funcție de modul cum și-o exercită. Căci în libertatea omului este implicată posibilitatea de afirmare a libertății, renunțând în același timp la ea. Paradoxul libertății omului constă în faptul că omul renunță la libertate, prin propria lui libertate, din cauza trufiei sau a ieșirii din comuniunea cu Dumnezeu, Care-i dăruiește adevărata libertate.

Cuvinte cheie: Dumnezeu, comuniune, creație, existență, libertate, om, sistem de referințe.

DUMNEZEU ÎN SINE. DUMNEZEU SE descoperă lui Moise ca «Cel ce este»: „Eu sunt Cel ce sunt. Așa să spui fiilor lui Israel. Cel ce este m-a trimis la voi” (*Ieșire 3, 14-15*). *Ego eimi ho on* înseamnă că Dumnezeu *este* mai presus de existență.

Dionisie Areopagitul spune în acest sens: „Dar însăși existența este a *Celui ce este*. Și existența este a Lui și nu El al existenței. Și existența este în El și nu El în existență.” „Căci Dumnezeu nu este în oarecare mod, ci în mod simplu și nedeterminat, cuprinzând în Sine și de mai înainte existența”.¹ Dumnezeu este esența (de la *esse*) supraexistentă. Și întrucât esența nu este dată real decât în subiect, sau ipostas, se poate spune că suportul tuturor atributelor lui Dumnezeu este realitatea ipostatică, sau întreit ipostatică (D. Stăniloae).² Atributele lui Dumnezeu însele au ca suport esența întreit ipostatică, dincolo de orice însușire sau atribut de Sine a lui Dumnezeu. Existența de Sine a lui Dumnezeu este mai presus decât celelalte atribute de Sine.

«Eu sunt» înseamnă existența absolută care nu are contrar neexistența. Dumnezeu nu primește existența din afară, nu o are prin participare, de aceea esența Sa, nefiind adusă din neexistență la existență, nu are nimic contrar. «Eu sunt» nu este o esență statică, ci Cel ce se revelează ca prezență, la arătare sau în ascuns, dar ființa Lui este cu totul de neînțeles, deoarece Dumnezeu este fără de început și mai presus de existență. El este Cel ce aduce totul dintru neființă la ființă. Cel pentru Care toate ies în existență și la Care toate se întorc.³

Diferența fundamentală între Dumnezeu și Creație. Nu există *analogia entis* între Dumnezeu și creație, între Creator și creatură. De aceea distincția între esență, ipostas și energii nu înseamnă emanaționism sau modalism. Grigorie Teologul vorbește de distanța (*diastema*) fundamentală dintre două naturi diferite. Originea și existența creației depind de Creator, de voința Lui creatoare, care a adus-o din neexistență la existență. Creația are un început în timp și în spațiu, timpul și spațiul sunt structuri ale creației. Creația este expusă deci evoluției, schimbării, dispariției. Esența divină are însă originea în Sine, este plenitudine dumnezeiască transcendentă, nu este supusă temporalității și spațializării. Prin

¹ *De divinis nominibus*, cap. V, P. G. Col. 818.

² Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, vol. 1, p. 151.

³ Pr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, România Creștină, București 1999, 81.

urmare, Dumnezeu nu Se lasă spațializat, localizat, limitat de un loc. Dumnezeu nu Se înserează în sfera imanenței, în sens panteist sau idolatru.⁴ Numai infinitatea și incomprehensibilitatea Lui apofatică pot fi înțelese, nu esența lui Dumnezeu înseși: „ Cel ce singur are nemurire și locuiește în lumina neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă; a Căruia este cinstea și puterea veșnică!” (1 Timotei 6, 16).

Ca Cel ce este cu adevărat existent, prin faptul că este prin Sine, sau suportul existenței de Sine, și ca atare este supraexistență sau supraființial, Dumnezeu este realitatea personală supremă. Dumnezeu idicându-Se ca Cel cu adevărat existent, sau supraexistent, Se înfățișează totodată ca realitate personală: *Eu*. El este *Eu* prin excelență. Supraexistența de Sine nu poate fi decât personală. Ca realitate personală supraexistentă, Dumnezeu este izvorul nedeterminat al tuturor însușirilor ce se determină oarecum prin ieșirea din El. Realitatea personală divină este nedeterminată în mod eminent, pentru că este ipostazierea supraesenței, din care își primește existența orice existență creată. Dumnezeu este supraesența tripersonală, sau tripersonalitatea supraesențială⁵ de natură spirituală, o spiritualitate mai presus de orice spiritualitate pe care o înțelegem sau putem să ne-o imaginăm noi: „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (Ioan 4, 24).

Esența impersonală nu este supraexistentă. Ea cade în toate privințele într-un sistem de referințe. Iar esența care este supusă unui sistem de referințe nu există prin sine nici în formă, nici în realitatea ei. Ea intră în ordinea existenței determinată de subiectul supraexistent. Realitatea care este pentru altul, își primește existența sau forma de la acela. Ea este inferioară persoanei și ca atare nu este supraesență. O esență, sau o natură subzistând ca obiect, există pentru un subiect deosebit de ea, pentru o persoană și în baza acestui fapt își primește, în raport cu persoana umană, forma de la aceasta; iar în raport cu Dumnezeu, își primește și existența de la El.⁶

⁴ Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică*, pp. 83-85.

⁵ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 152, 158.

⁶ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 159.

Dumnezeu-Existența prin Sine – izvorul a toată existența. Numai Dumnezeu, ca realitate personală supraexistentă și ca suport al existenței de Sine, poate produce, fără să Se epuizeze, existența din toate planurile accesibile. Numai pentru că există Dumnezeu ca realitate personală și suport supraexistent suprem al existenței de Sine, este dată peste tot o existență. Existența din planul accesibil, fiind produsul voluntar al realității personale supraexistene, nu poate fi nici cauza ei, nici cauza ultimă a vreunei existențe peste tot. Existența din planul accesibil este de aceea un argument pentru originea ei în lucrarea creatoare a unei realități personale supraexistente, de Sine existentă.⁷

Experiența și cunoașterea noastră directă nu poate ajunge decât până la lucrările care izvorăsc din supraesența lui Dumnezeu, distincte dar nedespărțite de aceasta, lucrări de existență făcătoare, susținătoare și împlinitoare a existenței create; până la împărtășirea de atributele lui Dumnezeu manifestate în aceste lucrări. Toate lucrările sau atributele lui Dumnezeu sunt infinite, pentru că niciodată El nu Se epuizează în dăruirea lor, pentru că niciodată creaturile nu vor ajunge la capătul împărtășirii de ele, iar lucrările și atributele lui Dumnezeu nu vor înceta niciodată să iradieze din Dumnezeirea ipostatică supraființială. Dar Dumnezeirea, suportul întreit ipostatic este mai presus de infinitatea lor, ea fiind izvorul acestora.⁸

Numai *spraexistența Dumnezeirii întreit ipostatică*, neîncadrată în sistemul de referințe al naturii, poate explica *existența persoanei umane*, capabilă de o existență neîncadrată deplin în sistemul de referințe al naturii și chemată la comuniunea cu o astfel de existență absolută, perfectă și eternă, adică în relație liberă cu Dumnezeu, Persoana supremă. Numai transcendența Persoanei divine asigură existența persoanelor umane neîncadrate deplin sau total în sistemul de referințe al naturii, deoarece Dumnezeu le asigură, și numai El le poate asigura, această libertate. Altfel totul ar cădea sub legile fără sens ale naturii și ale morții.

⁷ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 159.

⁸ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 159-160..

Lumea naturii este creată pentru om, și anume pentru a fi mediu și mijloc de comunicare între persoanele umane și Persoana divină, pentru a fi astfel încadrată prin persoanele umane în planul relației personale divino-umane. Căci nu numai existența creată și definibilă își are expilcația exclusiv într-o realitate personală supremă supraexistentă, ci și persoanele umane, pătașe într-un anumit grad la supra existența, absolutul și apofatismul ei.⁹

Libertatea absolută a lui Dumnezeu. Dumnezeu, ca existență personală supraesențială și supraexistentă, este de la Sine, prin Sine și pentru Sine. El este absolut liber, pentru că realitatea Persoanei supreme este total liberă de orice sistem de referințe. El este în mod deplin forul ultim al tuturor hotărârilor și actelor Sale. Nu este determinat de nimic în existența Sa și nici în hotărârile și actele Sale. Cel ce există prin Sine este o existență liberă de orice relativitate și determinare. El este existența nu numai în modul superlativ, ci o existență supraexistentă. El nu suportă existența în mod pasiv și nu este supus nici unei pasiuni sau pătămiri. Toată viața lui Dumnezeu este un act de putere. El are toate atributele de la Sine, nu prin împărțășire de la altul. De aceea toate le are în mod incomparabil superior creaturilor; căci toate existențele create își au atributele lor prin împărțășire de atributele lui Dumnezeu, prin lucrările Lui.¹⁰

Taina creației. Toate au fost create de Dumnezeu, dar într-o ordine progresivă și într-o anumită conformitate și legătură între ele. De aceea, se poate spune că pe de o parte toate au fost create «la început», pe de altă parte, că creația se încheie cu aducerea la existență a omului. Căci creația nu este întreagă până ce Dumnezeu nu îi descoperă sensul ei în om. Creația culminează, se împlinește și își descoperă sensul în om, iar omul în comuniunea cu Dumnezeu. Faptul acesta este exprimat în referatul biblic despre creație întrucât acesta descrie crearea lumii ca desfășurându-se gradat, în șase zile, iar la urmă Dumnezeu creează omul printr-un act special (*Facerea 2,7*), după chipul Său (*Facere 1,27*), omul aflându-se, după creare, într-un dialog permanent cu Dumnezeu.

⁹ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 181.

¹⁰ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 152.

Atunci când se relatează aducerea la existență a noi ordini în creație, referatul biblic arată că acestea au fost create prin cuvântul lui Dumnezeu, fapt exprimat prin : «Și a zis Dumnezeu». În lumina Revelației depline a Noului Testament, Cuvântul lui Dumnezeu, prin care au fost create toate, este Fiul sau Cuvântul cel veșnic al Tatălui : "La început era Cuvântul și Cuvântul era Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era ... Toate prin El s-au făcut ; și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut" (*Ioan 1,1-3*). "El este chipul nevăzutului Dumnezeu, ... Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute... Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate, și toate prin El se țin împreună" (*Coloseni 1:15,16,17*).

Astfel, vorbirea lui Dumnezeu nu trebuie identificată cu puterea absolută a Celui atotputernic, Care creează din nimic, de la distanța Sa transcendentă, ci cu Cuvântul lui Dumnezeu Care S-a întrupat la „plinirea vremii” (*Galateni 4,4*). De aceea, tot ceea ce este creat este adus la existență prin Cuvântul lui Dumnezeu și este mărturie sau semn al Cuvântului și are un caracter logic. Tot ceea ce este creat, este creat în Duhul lui Dumnezeu (*Facere 1,2*: „și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor”), adică în și după sensul și Duhul lui Dumnezeu. Din relația fundamentală a iubirii și comuniunii Tatălui și a Fiului și a Duhului iubirii, a unității și comuniunii personale, iubirea lui Dumnezeu se exprimă prin Logos în ceea ce este creat. Văzută în felul acesta, orice faptură este în ultima ei temelie logică și pneumatică. Creația este manifestarea relației intratrinitare de iubire a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane și poartă în sine semnele personale ale lui Dumnezeu în relația Lui vie cu creatura, în general, și , în special, cu omul, creat după chipul Său.¹¹

Omul creat după chipul lui Dumnezeu. Ca încununare a creației, Dumnezeu, ca Dumnezeu personal creează din iubire omul ca pe un partener de dialog al Său. El nu creează în persoana omului un obiect, o simplă podoabă pentru revelarea atotputerniciei și pentru lauda slavei Sale, ci pe temeiul plenitudinii comuniunii

¹¹ Pr. Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional ecumenic*, Limes, Cluj-Napoca, 2003, pp. 167-168; vezi și literatura indicată acolo.

Sale, El aduce la existență o creatură personală care stă în relație conștientă cu El. De aceea, Dumnezeu creează, mai întâi, spațiul pentru viață, temeiurile existenței în cadrul acestuia și posibilitatea de dialog cu El a tuturor creaturilor care, prin activitatea Lui creatoare, pot participa la viața Lui. Natura, timpul și această materie corporală au o valoare inefabilă, deoarece ele sunt create în așa fel ca Dumnezeu să întrețină prin ele dialogul direct sau comuniunea cu oamenii. Astfel, lumea este atât darul iubirii lui Dumnezeu cât și mediul și locul întâlnirii cu El.¹²

Dacă omul a fost creat de Dumnezeu Cel personal din iubire, ca un chip creat al Său, înseamnă că alături de iubire există în creație și libertatea pe care omul o are ca o însușire esențială a calității sale de «chip al lui Dumnezeu». Baza întregii măreții a chipului dumnezeiesc în om constă în libertatea lui.

Această libertate nu trebuie înțeleasă însă ca emancipare sau autonomizare față de Creator, căci toate se împlinesc prin iubire. Iubirea creează și susține relația autentică dintre creatură și Creator: în libertate comuniune autentică. În libertatea omului se arată iubirea lui Dumnezeu în puterea ei absolută pentru că aceasta permite imposibilul, adică ea dă creaturii posibilitatea de a respinge relația cu Dumnezeu în calitatea ei de comuniune cu El. Nici o acțiune omenească nu poate respinge harul divin fundamental. În același timp, omul poate prin înstrăinarea sa de Dumnezeu să transforme comuniunea cu El într-o simplă relație impersonală de supraviețuire.¹³

Ca chip al lui Dumnezeu cel suprafiiințial, persona umană are în oarecare fel calitatea de a fi de sine. Ea este ultimul for care decide gândurile, faptele și cuvintele sale. Asupra ei se exercită multe acțiuni. Dar ea le oprește și ea decide singură dacă vrea să le transmită mai departe și forma în care vrea să le transmită. Omul nu este o simplă piesă într-un angrenaj prin care trece o mișcare pornită din altă parte. Pe de o parte, omul face parte și se încadrează în sistemul de referințe al realității create, dependente de Dumnezeu în existența și devenirea ei. Pe de altă parte însă,

¹²Pr. V. Bel, *Unitatea Bisericii...*, p. 168.

¹³Nikos Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968, pp. 93-94.

persoana umană nu este pentru sistemul general din care face parte, «*ci este de sine*», putând fi în orecare măsură mai presus de acest sistem. Ea reflectează în ce fel îi poate fi de folos o acțiune ce se exercită asupra ei, care în felul acesta mai mult îi solicită adeziunea, decât trece prin ea fără să o întrebe.¹⁴

Raționalitatea creației și libertatea omului. Adusă la existență prin Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu, întreaga creație are o raționalitate interioară, adică o unitate și o ordine internă dinamică și un sens pe care i l-a dat Dumnezeu și spre care se îndreaptă. Această raționalitate se manifestă ca interrelaționalitate: toate părțile universului se află într-o relație interioară una cu alta și se sprijină reciproc. În același timp, toate sunt deschise spre Logosul lui Dumnezeu. Raționalitatea creației culminează în om, iar omul se împlinește și se desăvârșește în comuniunea cu Dumnezeu, fiind o ființă personală, creată după chipul Său. Purtător al aceleiași raționalități, omul se află într-o relație organică cu întreaga făptură, astfel încât urcușul său spre Dumnezeu coincide cu aspirația ultimă a creației.

Raționalitatea omului este mai mult decât raționalitatea creației în general. În om, această raționalitate se manifestă și devine conștiință de sine, conștiință a ordinii, a sensului și a finalității creației. Prin această conștiință, Dumnezeu intră în dialog cu omul și-l conduce la împlinire și desăvârșire. De aceea, omul este răspunzător de creația pe care Dumnezeu i-a dat-o în grijă ca să o lucreze și să o păzească:¹⁵ "Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: *Creșteți și înmulțiți-vă și umpleți pământul și supuneți-l*" (*Facere*, 1,28). "Și Domnul Dumnezeu l-a luat pe omul pe care-l zidise și l-a pus în rai ca să-l lucreze și să-l păzească" (*Facere* 2,15). Prin această conștiință omul stă în relație cu Dumnezeu și cu lumea pentru a produce în el însuși și în lume transformări voite de Dumnezeu. Progresul omului spre "asemănarea cu Dumnezeu" sau regresul prin îndepărtarea de El înspre neasemănare, afectează pozitiv sau negativ întreaga creație. "Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu din voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o – cu nădejdea însă că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia

¹⁴ Pr. D. Stăniloe, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 153.

¹⁵ Pr. Dumitru Popescu - Diac. Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Libra, București, 1997, pp. 196-197.

stricăciunii prin libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că până acum toată făptura suspină lolaltă și suferă în durerile nașterii” (*Romani 8,20-22*).

În virtutea raționalității deschise spre Logosul lui Dumnezeu, creația are virtualități alternative multiple. Prin gândirea îmbogățită și prin munca comună, însoțită de o tot mai accentuată responsabilitate pe care le aplică naturii, oamenii se ridică la trepte tot mai înalte de înțelegere a ei. Omul începe să descopere raționalitatea creației prin descoperirea folosului ei material, dar concomitent cu aceasta și prin căutarea sensului mai înalt al lucrurilor.

Creația are această raționalitate cu un dublu scop: de a fi de folos omului pentru existența și întreținerea sa biologică, dar și în scopul de a spori spiritual prin cunoașterea sensurilor creației și al conformității tot mai înalte a acestora cu el și prin cunoașterea ultimului sens al creației care este Dumnezeu, Care răspunde aspirației infinite de împlinire a omului.¹⁶

Omul este transcendent sieși ca origine și totuși existența sa îi este încredințată lui însuși. Omul nu este încredințat altcuiva ca un obiect pasiv, așa cum este natura. Dumnezeu a creat lumea, punând în ea virtualități și posibilități alternative pasive multiple, pentru ca omul să poată exercita un rol creator în cadrul creației lui Dumnezeu. Omul poate actualiza și dezvolta unele sau altele din virtualitățile lumii în mod liber. Întrucât Dumnezeu îl ajută în această actualizare, Dumnezeu rămâne într-un raport de libertate față de lume, iar omul într-un raport de colaborare liberă cu Dumnezeu.¹⁷

În lume se întâlnește, astfel, libertatea lui Dumnezeu cu libertatea omului, nu într-o confruntare sau concurență, ci într-o colaborare creatoare, atunci când omul urmează sensul și raționalitatea naturii externe și a naturii lui proprii și merge pe linia sporirii în comuniune cu Creatorul. Dacă omul se folosește de natura externă și de natura sa proprie împotriva raționalității și sensului acestora, el distruge natura și se autodistruge.¹⁸

¹⁶ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 354.

¹⁷ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 359.

¹⁸ Pr. Valer Bel, *Raționalitatea creștii și libertatea omului*, în „Medicii și Biserica”, vol. V, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, p. 95.

Paradoxul libertății omului. Astfel, omul este liber, dar libertatea omului nu este libertatea lui Dumnezeu. Libertatea lui Dumnezeu este absolută, El fiind mai presus de existența creată și Izvorul acesteia. Chip al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală creată, conștientă de sine și de lume, care participă la îsușirile lui Dumnezeu. De aceea, pe de o parte, el se încadrează în sistemul de referințe al lumii create, pe de altă parte însă, el se ridică deasupra acestui sistem de referințe, putând decide și acționa în lume și asupra lumii în mod liber. Libertatea omului reflectă la nivelul lumii create libertatea lui Dumnezeu. Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități alternative, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii creatoare și progresive ale omului. Dar raționalitatea aceasta maleabilă primește un sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilități, numai dacă omul se conduce în această lucrare de principii etice, de responsabilitate față de comunitatea umană și față de Dumnezeu.

Omul își păstrează și sporește libertatea în funcție de modul în care și-o exercită. Căci în libertatea omului este implicată și posibilitatea căderii sau puțința de afirmare a libertății renunțând în același timp la ea.¹⁹ Paradoxul libertății omului constă în faptul că omul renunță la libertate, prin propria lui libertate, din cauza trufiei. Diavolul îndeamnă, dar nu poate constrânge. Fără dorința de mărire și independență față de Dumnezeu, omul n-ar fi căzut, cu toată uneltirea diavolului. Dimpotrivă, prin opoziția față de rău, omul se întărește în bine și merge pe calea sfințeniei. Esența păcatului tuturor oamenilor, care nu fac decât să repete păcatul original, constă în neascultarea de Dumnezeu, neîncrederea și nerecunoștința față de El, izvorâte din mândrie, care determină dorința de autonomie. Stăpânit de mândrie și din dorința de autonomie, omul vrea să ajungă la împlinirea sensului existenței sale prin el însuși și cu mijloacele proprii, fără ajutorul lui Dumnezeu, uitându-și condiția lui de creatură și făcând abstracție de Dumnezeu. De aceea, Revelația divină spune că: „Începutul păcatului este trufia” (*Isus Sirah* 10, 13).

¹⁹ Pr. D. Popescu, *Isus Hristos Pantocrator*, p. 177.

Uitând de Dumnezeu, omul devine sclavul propriilor sale proiecte utopice, mai rău, robul propriilor sale pasiuni și patimi, renunțând la „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu” (*Romani, 8, 21*) tocmai prin afirmarea libertății sale. Aceasta deoarece omul este o ființă teonomă și, ca atare, își găsește împlirea existenței sale numai în comuniunea cu Dumnezeu care-i dăruiește această împlinire și adevărata libertate: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (*2 Corinteni 3,17*).

Dumnezeu – Sfânta Treime în credința Bisericii

1. Sfânta Treime, Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane, baza mântuirii noastre

1.1. Sfânta Treime, specific al credinței creștine în Dumnezeu

CREȘTINII CRED ÎNTR-UN DUMNEZEU TREIMIC: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfânta Treime, Dumnezeu Unul în dumnezeirea Sa, subzistând în trei Persoane reale și distincte, ni S-a descoperit în și prin Iisus Hristos, așa cum arată Sfântul Evanghelist Ioan: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan 1, 18); „Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (Ioan 1, 17). Iar Mântuitorul nostru Iisus Hristos Însuși spune: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 3). Odată cu realitatea concretă a Persoanei lui Iisus Hristos, Care, ca Persoană dumnezeiască, Se coboară la nivelul accesibil oamenilor, ni S-a descoperit, în evidența concretă a dumnezeirii lui Hristos, și Sfânta Treime Însăși. Iisus Hristos vorbește despre Tatăl, despre El Însuși ca Fiu al Tatălui, Fiul lui Dumnezeu, și despre Sfântul Duh Care purcede din Tatăl (Ioan 15, 26) și pe Care Tatăl Îl va trimite în lume în numele Său (Ioan 14, 26), sau pe Care El Îl va

trimite de la Tatăl (Ioan 15, 26) și împreună cu Care El, ca Fiu al lui Dumnezeu și Fiul Omului, împlinește iconomia mântuirii de ridicare a oamenilor în comuniunea de viață și iubire veșnică a Sfintei Treimi.

Cele trei Persoane nu sunt aspecte sau manifestări ale uni-cei ființe dumnezeiești, cum susținea sabelianismul, erezie antitrinitară, ci moduri de existență eternă (τρόποι τῆς αἰδίου ὑπάρξεως) ale unicului Dumnezeu, adică trei Subiecte în care subzistă aceeași Ființă dumnezeiască Una în întregime și în mod propriu în fiecare. Sau, altfel spus, Persoanele Sfintei Treimi structurează din interior Dumnezeirea sau supraesența divină; Ființa cea una a lui Dumnezeu este conținutul celor trei Persoane în Dumnezeu. De aceea nu sunt trei dumnezei, ci Unul în trei Persoane.

În acest sens, este de ajutor faptul că Sf. Apostol și Evanghelist Ioan spune că „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4, 8). Iubirea nu este numai o însușire morală a lui Dumnezeu, ea exprimă ființa Lui sau modul existenței Sale. Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc; un eu care iubește și altul care primește iubirea, și aceasta într-o reciprocitate desăvârșită. Iubirea unește cele două eu-uri în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Iubirea desăvârșită unește, în mod paradoxal, „mai multe eu-uri care se iubesc, rămânând neconfundate, și cu o unitate maximă între ele”¹. Fără existența unei iubiri desăvârșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nu se vede nici scopul iubirii. Iubirea din lume presupune, ca origine și scop, iubirea eternă și desăvârșită între mai multe Persoane divine. Iubirea eternă presupune Persoanele divine, nu le produce. Altfel s-ar putea concepe o iubire impersonală, producând și destrămând persoanele umane. Persoanele dumnezeiești, în Sfânta Treime, sunt desăvârșite din eternitate, căci iubirea Lor este iubirea desăvârșită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele. În acest caz, s-ar fi pornit de la extrema despărțire, de la ne iubire. Iubirea desăvârșită în Dumnezeu,

¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 282.

presupune Dumnezeirea sau o ființă comună în trei Persoane, cum spune învățătura creștină despre Dumnezeu².

Sfânta Treime este Taina supremă a existenței care explică toate și fără de Care nu se poate explica nimic, până la sfârșit. Ea nu poate fi înțeleasă pe deplin și totuși este conformă logicii pentru că este fundamentul abisal al existenței care nu poate fi decât unul rațional. Taina Sfintei Treimi luminează taina lumii, iar taina creației indică spre Taina lui Dumnezeu-Sfânta Treime. Filosofii vorbesc despre o metafizică, dar metafizica de care vorbesc acestea este o esență abstractă, stăpânită de o lege a evoluției sau a emanației din care ies toate stăpânite de aceeași lege. Dar cine a dat acea lege de care depind toate? Așadar, metafizica filosofiilor n-are logică³.

Dimpotrivă, cel puțin din punctul de vedere al sensului pe care îl oferă pentru existență, Sfânta Treime are o logică proprie: Ea este Iubirea fără de început și fără de sfârșit și urmărește extinderea iubirii, singura care dă sens deplin existenței. Nu se poate închipui că a fost un „cândva” când n-a existat nimic. De unde a apărut existența, dacă n-ar fi din eternitate? Există deci o *Existență* din eternitate, fără de început și fără de sfârșit, Izvorul a toată existența. Această Existență eternă este un mister inexplicabil dar, în același timp, explică totul în calitate de origine și scop al existenței create. Iar originea și scopul celor create nu poate fi decât *Iubirea* fără început și fără sfârșit, Care oferă lumină și sens deplin întregii existențe⁴.

Dacă nu ni S-ar fi descoperit Dumnezeu Însuși, ca Treime, omul n-ar fi ajuns la această credință. Deși astfel revelată, Sfânta Treime rămâne în Sine un mister, căci până și în Revelație Treimea rămâne transcendentă. De aceea, nu trebuie să ne închipuim că am înțeles complet realitatea Treimii, rămânând la un sens lumesec al Ei. În acest caz, Ea ne-ar deveni un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii

²Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 282.

³Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIBMBOR, București, 2005, p. 7.

⁴Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime...*, pp. 7, 9, 14-20.

vieții mai presus de înțelegere. Dar nici nu trebuie să renunțăm la contemplarea și exprimarea Ei, ca și când Ea nu ar spune nimic real referitor la Dumnezeu. În acest caz, fie că ne-am îneca în indefinitul, care nu ne dă certitudine despre nimic, deci nici certitudinea existenței eterne, prin comuniunea cu realitatea personală dumnezeiască, fie că am rămâne cu formula unui Dumnezeu impersonal sau monopersonal, care nu are în sine duhul comuniunii și, deci, n-ar fi apt și dispus nici la o comuniune cu persoanele create⁵.

Formula dogmatică a Dumnezeirii unice în Ființă și întreite în Persoane, bazată pe revelarea Sfintei Treimi în și prin Iisus Hristos, este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește și deci ne dă un minimum de înțelegere. Ea delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu față de alte învățături, în sensul că numai o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viață și iubire cu noi în veșnicie. Ea ne ferește de a confunda pe Dumnezeu cu creația, cum o face panteismul, sau de a-L considera ca neavând, după crearea lumii, niciun raport cu creația, în general, și cu omul, în special, cum consideră deismul. Mai mult, credința creștină în Sfânta Treime ne arată că Dumnezeu este transcendent și immanent, în același timp; prezent în lume și, în același timp, mai presus de ea. El coboară la noi prin Una din Persoanele Sale, venind în maximă apropiere de oameni, pentru a-i ridica în comuniune cu El, pentru a-i face părtași comuniunii de viață și iubirea veșnică ale Sfintei Treimi, fii ai lui Dumnezeu prin har. Căci, în comunitatea desăvârșită și veșnică a celor trei Persoane, în care subzistă supraesența unică a Dumnezeirii, este dată infinitatea și desăvârșirea vieții iubitoare a Treimii și a fiecărei Persoane. Și, ca atare, numai prin Ea ne este dată și asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, părtași ai acestei infinități. Prin aceasta Ea ne asigură persistența și desăvârșirea ca persoane în veci⁶.

⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 283.

⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 284; Pr. Dumitru RADU, *Îndrumări Misionare*, EIBMBOR, București, 1986, pp. 107-108.

1.2. Sfânta Treime, baza mântuirii noastre

„Mântuirea și îndumnezeirea, ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă a lui Dumnezeu, nu este decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine la creaturile conștiente. De aceea, Treimea Se revelează în mod esențial în opera mântuirii și, de aceea Treimea este baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești – și anume Cea Care Se află într-o relație de Fiu față de Alta și poate rămâne în această relație afectuoasă de Fiu și ca om – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii ”⁷: „ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei”, spune Iisus, în acest sens (*Ioan* 17, 26). Iar Sf. Ioan Damaschin scrie: „Întruparea e modul unei a doua subzistențe, acomodată numai Fiului cel Unul Născut și Cuvântului, ca să rămână neschimbată proprietatea Lui personală, sau ca să rămână și ca om în relația de Fiu, cu Tatăl”⁸. Referitor la starea noastră de fii ai lui Dumnezeu, după har, pe care o primim prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și lucrarea Sfântului Duh, Apostolul Pavel spune:

„Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte! Astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos” (*Galateni* 4, 4-7).

Căci: „Prin Fiul Întrupat intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca niște fii. Căci Duhul Se unește cu noi în rugăciune: „Duhul este Cel în Care ne rugăm și prin Care ne rugăm”. El Se identifică, prin har, cu noi, ca noi să ne identificăm, prin har, cu El. Duhul elimină, prin har, distanța între eu-ul nostru și eu-ul Lui, creând prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după ființă cu

⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 286.

⁸ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Contra Jacobitas*, în: PG 94, col. 1364 A.

Tatăl și cu Fiul. Dacă în Fiul Întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăznirea de fii”⁹, căci „nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt” (1 Corinteni 12, 3). La Sfânta Liturghie, după prefacerea darurilor de pâine și vin, prin lucrarea Duhului Sfânt, în Trupul și Sângele Domnului, ne rugăm, de aceea: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu-Tatăl Cel ceresc, și a zice: Tatăl nostru, Care ești în ceruri [...]”.

„Fiul, întrupându-Se, Își mărturisește și ca om dragostea de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, sau Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca aceștia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl lor. Totodată, Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea Acestuia de Fiu întrupat, și prin El și nouă, iubirea Sa de Tată. Iar Dumnezeu-Duhul Sfânt spiritualizează umanitatea asumată de Fiul, îndumnezeind-o sau făcând-o aptă de participarea la iubirea Ipostasului divin al Fiului față de Tatăl Său. Revelarea Treimii, prilejuită de Întruparea și activitatea pe pământ a Fiului, nu este decât o atragere a noastră prin har, sau prin Duhul Sfânt, în relația filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi”¹⁰.

„Un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi. El sau nu s-ar întrupa, ci ne-ar trimite o învățătură cum să trăim în mod drept, sau, dacă s-ar întrupa, nu s-ar așeza, ca om, într-o relație cu Dumnezeu ca și cu o persoană deosebită, ci și-ar da și ca om conștiința că este suprema realitate; iar conștiința aceasta sau ar da-o tuturor oamenilor, sau s-ar înfățișa pe Sine și în calitate de om ca lipsit de smerenia omului în relația cu Dumnezeu, ca și cu unul care nu este ipostasul propriu, ci un ipostas deosebit. Dar în Hristos suntem mântuiți, întrucât în El avem relația dreaptă și intimă cu Dumnezeu, avem toată înălțimea și toată smerenia, toată căldura comuniunii și păstrarea veșnică a fiecărei persoane. Hristos este Fiul egal în ființă cu Tatăl, dar într-o relație de Fiu față de Tatăl și, în același timp, Omul care Se roagă și Se jertfește Tatălui pentru frații Săi întru umanitate, învățându-i și pe ei să se roage și să se jertfească”, atrăgându-i în Jertfa și Învierea Sa”¹¹.

⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 286.

¹⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 286-287.

¹¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, vol. 1, p. 287.

2. Taina Sfintei Treimi în Sfânta Scriptură

2.1 Anticiparea, în Vechiul Testament, a Revelației Sfintei Treimi

Sfânta Scriptură poate fi citită în mai multe registre, cel al *lecturii istorice*, literale, cel al *lecturii tipologice* sau *profetice* și cel al *tainelor*. Lectura creștină a Sfintei Scripturi nu se poate face în afara marii Tradiții care, generație după generație, cercetează Biblia pentru a găsi în ea prezența lui Hristos și, în El, chipul Tatălui. Dimensiunea tipologică revelează esența însăși a Vechiului Testament, identificându-i corespondențele cu cel Nou. În lectura teologică creștină, această tipologie este mesianică și duhovnicească, există numai ca așteptare care nu se împlinește decât în Iisus Hristos, centrul unic de convergență, împlinire și cheie a Vechiului Testament. Tipologia creștină include și un al treilea registru de interpretare a Bibliei, cel al *Tainelor*, care, în limbajul simbolic, care le este propriu, arată împlinite în Hristos prefigurările veterotestamentare: templul, jertfele, preoția, untdelemnul, etc. Toate simbolurile, figurile, care sunt „umbre” treimice (*Facere* 18; *Isaia* 6, etc.) își află împlinirea în revelarea Treimii, care nu este numai revelația celor Trei în Unul, ci și specificitatea fiecărui ipostas: paternitate, filiație, suflare de viață dătătoare, despre care Vechiul Testament dă nenumărate mărturii¹².

Vechiul Testament constituie timpul pregătirii Întrupării Mântuitorului, „călăuză spre Hristos” (*Galateni* 3, 24), precum și cel al pregătirii pentru revelarea Sfintei Treimi. Sf. Grigorie de Nazians spune, în acest sens:

“Vechiul Testament a propovăduit deschis pe Tatăl, iar pe Fiul mai obscur. Noul Testament ne-a arătat pe Fiul (*I Petru* 3, 20) și ne-a făcut să străvedem dumnezeirea Duhului. Duhul este introdus acum în cetate, făcându-ne mai clară arătarea Lui. Căci nu era sigură o propovăduire vădită a Fiului, până ce nu era mărturisită clar dumnezeirea Tatălui. Și câtă vreme dumnezeirea Fiului încă nu era admisă, nu se putea primi încă în mod mai îndrăzneț, ca să spunem așa, povara Duhului Sfânt”¹³.

¹² Pr. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. Măriuca și Adrian Alexandescu, EIBMBOR, București, 2005, pp. 12-13.

¹³ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *A cincea cuvântare teologică*, 26, în: *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Anastasia, București, 1993, p. 112

Această pregătire s-a făcut printr-o dezvăluire progresivă, într-o permanență și o interioritate crescândă, în viața dreptilor, a prorocilor și a celor inspirați de Duhul, dar și în conștiința comună a poporului, aflat în ascultarea Legii, mereu în așteptarea împlinirii acesteia, prin tipuri, preînchipuiri și „teofanii”. Tipurile și preînchipuirile veterotestamentare ale Treimii sunt exprimate în: 1. Monoteismul de plenitudine divină; 2. Teofanii; 3. Legătura dintre Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu; 4. Înțelepciunea lui Dumnezeu; 5. Taina lui Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu; 6. Energiile divine – moduri ale revelației, ale prezenței și ale sfințirii.

1. Monoteismul vechi-testamentar. Revelația veterotestamentară mărturisește un monoteism de plenitudine dumnezeiască. Ea afirmă fără niciun compromis, în mod radical și deplin *unicitatea* lui Dumnezeu în fața politeismului înconjurător. Caracterul radical al transcendenței și al arzătoare sale unicități este cel dintâi adevăr pe care Dumnezeu îl enunță cu privire la Sine: Eu sunt Domnul Dumnezeul tău...Să nu ai alți dumnezei afară de Mine! (*Ieșire* 20, 2-5); „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn” (*Deuteronom* 6, 4); „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu este alt Dumnezeu afară de Mine” (*Isaia* 44, 6).

Totodată, acest Dumnezeu este un Dumnezeu viu, Care Se revelează, Care iubește, vorbește, creează prin Suflarea și prin Cuvântul Său. Este Dumnezeul cel viu al lui Avraam, Isaac și Iacov, adică *Dumnezeul Părinților*, Care Se revelează ca un Dumnezeu apropiat al milostivirii și al iubirii: „În ce chip miluiește tatăl pe fii, așa a miluit Domnul pe cei ce se tem de El” (*Psalmi* 102, 13). Tocmai distanța nemăsurată este cea care, în loc să despartă, dă măsura imensității iubirii dumnezeiești: „cât este de departe cerul de pământ, atât este de mare mila Lui spre cei ce se tem de El” (*Psalmi* 102, 13). Limbajul biblic însuși, în profunzimea sa simbolică, învăluie și dezvăluie, în același timp, pentru că este întemeiat pe Cuvântul Dumnezeului Celui viu, ascuns și în același timp revelat. De aceea, numele divine au un caracter realist. Dumnezeu Însuși Se numește și Se arată în ele.

Monoteismul de plenitudine divină se exprimă și în pluralul care sugerează și învăluie existența mai multor Persoane în Dumnezeu cel viu și unic. Astfel, în interpretarea tipologică a Sfinților Părinți, forma ebraică de plural pentru Dumnezeu, *Elohim* cu verbul la singular „a făcut”: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (*Facerea* 1, 1), indică misterul Sfintei Treimi. Existența mai multor Persoane, în Dumnezeu cel Unul, a fost indicată în următoarele texte: „Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”. Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul Său l-a făcut Dumnezeu, bărbat și femeie” (*Facerea* 1, 26-27). Textul indică atât pluralitatea de Persoane cât și unitatea în Dumnezeu. Alte texte care indică pluralitatea sunt: „Și a zis Domnul Dumnezeu: „Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre Noi»” (*Facerea* 3, 22); „Veniți, dar, să Ne pogorâm și să amestecăm limbile lor” (*Facerea* 11, 7). În toate aceste locuri este exprimată o sfătuire în Dumnezeu. Din context rezultă că Cei ce Se sfătuiesc și hotărăsc sunt egali după ființă. Nu poate fi vorba de o sfătuire a lui Dumnezeu cu îngerii, deoarece, după ce se spune că a zis Dumnezeu: „Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră”, se continuă: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său” (*Facerea* 1, 26-27). Aceeași explicație a pluralului o au și celelalte texte¹⁴.

Plenitudinea monoteismului veterotestamentar este exprimat și în cântarea întreită a serafimilor: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot” (*Isaia* 6, 3). Singularul „Domnul Savaot” arată pe Dumnezeu cel Unul, unitatea ființei dumnezeiești, iar repetarea de trei ori a cuvântului „Sfânt” indică Treimea. O expresie a monoteismului de plenitudine divină, în care unii dintre Sfinții Părinți văd o aluzie la Taina Sfintei Treimi este și binecuvântarea levitică din Vechiul Testament, în care numele lui Dumnezeu este invocat de trei ori, anticipând binecuvântarea apostolică din Noul Testament, în care sunt amintite cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, cu numele lor: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărțășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!” (*II Corinteni* 13, 13)¹⁵.

¹⁴ Mitrop. Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2014, pp. 66-67.

¹⁵ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 19-24.

2. Teofaniile. Teofaniile, în Vechiul Testament, sunt manifestări extraordinare sau suprafirești ale transcendenței lui Dumnezeu, dar și un mod prin care Dumnezeu îl învață pe om să se întoarcă spre El, obișnuindu-l, prin momente de mare intensitate, cu prezența Sa continuă. Într-o astfel de teofanie Dumnezeu Se arată lui Avraam la stejarul Mamvri (*Facerea* 18, 1-17) și-i face făgăduința binecuvântării (18, 18), care dăinuie, ca o realitate permanentă, în viața lui Avraam și a urmașilor săi. Dumnezeu Se arată, aici, lui Avraam sub chipul a trei oameni, cărora el se închină și Li se adresează ca și cum ar fi unul singur: „Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău!” (18, 3). Această teofanie indică, mai direct, Taina Sfintei Treimi: adresarea și închinarea se fac unuia singur, dar Persoanele, cărora Avraam se adresează și în fața cărora se închină, sunt trei. Teofania aceasta a intrat în iconografie ca icoana prin care se exprimă Taina Sfintei Treimi (Troița lui Andrei Rubliov)¹⁶.

3. Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu. Una dintre principalele anticipări ale Sfintei Treimi în Vechiul Testament este legătura și simultaneitatea dintre Cuvânt și Duh. În această legătură și simultaneitate se disting funcții deosebite ale Cuvântului și Duhului, care sunt conexe fără a se confunda. Cuvântul, prin definiție, Se întrupează, în timp ce, prin definiție, Duhul întrupează.

În opera creației, actul creator este considerat ca un Cuvânt al lui Dumnezeu, precedat de Suflarea creatoare a lui Dumnezeu. *Ruah* din referatul biblic despre creație este „suflarea lui Elohim”, având o misiune de îndeplinit: “Pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul (*ruah*) lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (*Facerea* 1, 2). Duhul lui Dumnezeu este în lucrare într-un lent și tainic proces de creație, încălzind și dând viață apelor primordiale, infuzând sămânța vieții. La crearea omului, tot Duhul va fi Acela care-i va infuza energia vitală și va întrupa în el chipul lui Dumnezeu (*Facerea* 2, 7; 1, 27). În *Facerea*, actul creator este considerat ca un cuvânt al lui

¹⁶ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 25-27; Mitrop. I. ALFEYEV, *Taina Credinței*, p. 67.

Dumnezeu, urmat sau precedat de suflarea Sa. Dumnezeu creează prin cuvântul Său; cuvânt și creație coincid fără a se identifica totuși: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» Și a fost lumină” (*Facerea* 1, 3). Fiecare moment al creației se exprimă prin aceste cuvinte: „Și a zis Dumnezeu”. Dumnezeu vorbește și cuvântul Său devine realitate. Este o coincidență între Cuvântul rostit, care descoperă planul dumnezeiesc, și împlinirea acestuia în realitatea creată. În lucrarea creatoare, Cuvântul lui Dumnezeu nu este doar precedat de Duhul, ci Acesta Îl însoțește și-I asigură eficacitatea. Există, astfel, o simultaneitate a Cuvântului și a Duhului în ordinea creației.

De-a lungul întregului Vechi Testament, întâlnim afirmarea constantă a Cuvântului lui Dumnezeu ca putere creatoare și forță a vieții, cuvânt nedespărțit de Suflarea care dă viață făpturii create: “Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui, toată puterea lor” (*Psalmi* 32, 6); “Va trimite cuvântul Lui și le va topi, va sufla Duhul Lui și vor curge apele” (*Psalmi* 147, 7). Ca și în primele două capitole ale cărții *Facerea*, în aceste versete sunt legate cuvântul creator și suflarea de viață dătătoare. Lucrarea Cuvântului, purtată de Duhul, se manifestă și în *Revelația lui Dumnezeu oamenilor*. Cuvântul lui Dumnezeu devine Lege, regulă de viață, deslușire a înțelesului lucrurilor, revelație a istoriei. Cuvântul lui Dumnezeu, adresat lui Moise, pe Sinai, întemeiază existența istorică și spirituală a lui Israel (*Ieșirea* 20). De asemenea, prorocii mânați de Duhul rostesc Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul nu epuizează ființa transcendentă a lui Dumnezeu, ci trimite la ceea ce este dincolo de cuvânt, la „tăcerea Tatălui”, din Care izvorăște Cuvântul¹⁷. Îndeosebi la Isaia și Iezechiel, manifestarea lui *ruah* se precizează într-o teologie a Duhului.

Această dublă și nedespărțită prezență și lucrare a Cuvântului și a Duhului, prin care se manifestă Taina lui Dumnezeu în mod constant, se întrupează și se manifestă, în mod privilegiat, în *mesianismul biblic*, în care caracterul personal al Cuvântului și al Duhului devine tot mai evident. În capitolul 37 din *Iezechiel* sunt

¹⁷ Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Epistola către Magnezieni*, 8, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici* (PSB 2), trad. Pr. T. Bodogae, Olimp Căciulă, Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1980.

unite lucrarea Măinii lui Dumnezeu, a Duhului și a Cuvântului: Mâna Domnului vine peste proroc, Duhul îl așază în valea morții, glasul lui Dumnezeu îi poruncește să prorocască, el vede venind, din cele patru zări, Duhul Care suflă peste oasele casei lui Israel: „Și voi pune în voi Duhul (*ruah*) Meu și veți învia” (*Iezechiel* 37, 14).

Dumnezeu (Iahve) va aduce mântuirea prin Mesia, trimisul Său peste care Se odihnește Duhul Său: Duhul Domului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor [...]” (*Isaia* 61, 1). Psalmii profetici vorbesc despre Mesia-Fiul și Dumnezeu-Ta-tăl: “Domnul a zis către Mine: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut»” (*Psalmi* 2, 7); sau: “Zis-a Domnul Domnului Meu: „Șezi de-a dreapta Mea [...]. [...] Din pânțece mai înainte de luceafăr Te-am născut” (*Psalmi* 109, 1-3).

În ultimele texte profetice și îndeosebi la *Isaia* (cf. 63, 9-14) și în psalmii care le sunt contemporani, Duhul Domnului are toate trăsăturile și semnele unei ființe personale, alături de Domnul Dumnezeu. Iar, în legătură cu trecerea prin Marea Roșie, prorocul *Isaia* scrie: “Și n-a fost un trimis și niciun înger, ci fața Lui i-a mântuit” (*Isaia* 63, 9). Fața exprimă prezența, Chipul care lasă să se întrezărescă Persoana. Fața Domnului trimite la chipul inefabil al lui Hristos, pe care-l așteptau înțelepții și sfinții lui Israel și pe care-L contemplau, deja, prin semne și simboluri. De aceea, Fața Domnului avea o asemenea importanță pentru ei și semnifica prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului, îndeosebi în chivot și în templu. Duhul este Cel Care revelează Fața: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele. Nu mă lepăda de la Fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine” (*Psalmi* 50, 11-12).

În cele din urmă, Duhul profetic și împărătesc al Domnului odihnește peste Sluga Sa neprihănită (*Isaia* 42, 1; 49, 3; 53). Sluga Domului *va vesti* neamurilor dreptatea (slujirea profetică, învățătoarească), o va instaura prin propriile Sale pătimiri (slujirea împărătească), *oferindu-Se* pe Sine jertfă bineplăcută lui Dumnezeu (slujirea arhierească) și instaurând, astfel, noua închinare în Duh și în Adevăr¹⁸.

¹⁸ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 28-46.

4. Înțelepciunea lui Dumnezeu. Înțeleasă, la început, ca o însușire a lui Dumnezeu, Înțelepciunea este, mai apoi, personificată în *Pildele lui Solomon*, *Eclesiastul* și *Cartea Înțelepciunii lui Solomon*. Personificarea Înțelepciunii sugerează o profundă intuiție teologică: relația inalienabilă și tainică a unei Persoane-Înțelepciune cu realitatea însăși a lui Dumnezeu. Personificarea Înțelepciunii se întâlnește deja în primul capitol din *Pildele lui Solomon*: „Înțelepciunea strigă pe uliță și în piețe își ridică glasul său. Ea propovăduiește la răspântiile zgomotoase” (*Pilde* 1, 20-23; 8, 1-11). Înțelepciunea se deosebește de Domnul și, în același timp, se identifică cu El. Într-o viziune profetică reînnoită, în care nu se poate disocia genul sapiențial de cel profetic, Însuși Domnul Legământului vine la Ierusalim să-și exercite judecata prin gura Înțelepciunii (*Pilde* 1, 24-29). Înțelepciunea este de origine dumnezeiască, este născută din Dumnezeu din veșnicie: „Nu era adâncul atunci când am fost născută [...] Am luat ființă înainte de a fi fost întemeiați munții [...] când încă nu era făcut pământul” (*Pilde* 8, 24-26), adică înainte ca Dumnezeu să fi creat primele elemente ale lumii (*Iov* 28, 12-14). De la începuturi, Înțelepciunea este împreună cu Dumnezeu, Ea este de față când Dumnezeu creează lumea și se bucură: „Când El a întemeiat cerurile, eu eram acolo” (*Pilde* 8, 27, 30-31); „Cu Tine este Înțelepciunea care știe faptele Tale și care era de față când ai făcut lumea” (Înțelepciunea lui *Solomon* 9, 9). Înțelepciunea este diferită de Dumnezeu și, totodată, strâns legată de El, având aceleași atribute. Ea este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale. Ea le rânduieste pe toate, în chip binefăcător, este „artizana dumnezeiască” a tuturor. Fiindcă este una, pe toate le poate, și rămânând una cu sine însăși, ea pe toate le înnoiește și, răspândindu-se prin veacuri, în sufletele sfinte, ea întocmește din ele prieteni ai lui Dumnezeu și proroci (Înțelepciunea lui *Solomon* 7, 22-8, 1). Înțelepciunea se manifestă atât în ordinea și bucuria lumii create de Dumnezeu, cât și ca Legea pe care Dumnezeu a revelat-o poporului Său: „Și a dat-o lui Iacov, sluga Sa, și lui Israel cel iubit de Dânsul” (*Eclesiast* 24, 1-9; *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 24, 9). Înțelepciunea invită la ospățul mesianic, în cele din urmă euharistic, spre împărtășirea cu Înțelepciunea și viața lui Dumnezeu (*Pilde* 9, 1-6).

În Noul Testament, Înțelepciunea lui Dumnezeu este identificată cu Taina din veci, care este revelată în vremurile din urmă în Iisus Hristos (*Efesenii* 1, 3-14); El este „Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut”, „întru El au fost Făcute toate”; „Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate” (*Colosenii* 1, 15-17). Textele hristologice din *Efesenii* 1, 3-14 și *Colosenii* 1, 15-17 reiau destul de literal terminologia din *Pilde* cap. 8 și de la Înțelepciunea lui Solomon 7, 25. Astfel, dinamismul Înțelepciunii își găsește împlinirea și plenitudinea evanghelică în „Hristos Cel răstignit”, „Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu” (*I Corinteni* 1, 23-24)¹⁹.

5. Taina lui Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu. În Vechiul Testament, transcendența este pregătitoare a atotprezenței lui Dumnezeu printre oameni, în Hristos și Duhul Sfânt. Revelația istorică a Vechiului Testament afirmă taina transcendentă a lui Dumnezeu și, totodată, cunoașterea personală a Lui, în *antropomorfisme* și *cosmomorfisme*. Acestea nu sunt trăsături ale unei pedagogii arhaice și perimate, ci adevărate indicii care permit accesul la Taina înșăși a lui Dumnezeu.

Transcendența absolută și inaccesibilitatea lui Dumnezeu sunt exprimate în texte precum celebrul pasaj din *Ieșirea* 33, 20-23, în care Dumnezeu îi spune lui Moise: „Fața Mea însă nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască”. Dumnezeu îl ascunde pe Moise în scobitura stâncii și îl acoperă cu mâna Sa atunci când vine. Apoi Își ridică mâna și Moise vede spatele Lui, „iar fața Mea, nu o vei vedea”. Există și alte imagini fundamentale care marchează inaccesibilitatea lui Dumnezeu, îndeosebi *norul* și *întunericul*: norul, când Dumnezeu Se coboară pe Muntele Sinai, în foc, iar poporul trebuie să rămână de o parte, ca să nu moară (*Ieșire* 19, 16). Întunericul: „Și-a pus întunericul acoperemânt” (*Psalmi* 17, 13), amintind de urcușul lui Moise pe munte, în întunericul cel luminos. Antinomia întuneric-lumină este extrem de semnificativă pentru Taina lui Dumnezeu Cel cu neputință de cunoscut, dar Care, în același timp, Se revelează: „Nor și negură

¹⁹ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preașfintei Treimi*, pp. 46-63.

împrejurul Lui. [...] Foc înaintea Lui va merge. [...] Luminat-au fulgerele Lui lumea” (*Psalmi* 96, 2-4). Psalmii cuprind o foarte bogată teologie a luminii care exprimă, ascunzând totodată, slava și prezența lui Dumnezeu: Dumnezeu sălășluiește în lumină și Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină (*Psalmi* 103, 2).

În Noul Testament, norul are un rol considerabil și dobândește un sens profund la Schimbarea la Față a Lui Iisus Hristos, prilej cu care se revelează Taina Sfintei Treimi: “un nor luminos i-a umbrit pe ei, și iată glas din nor zicând: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L»” (*Matei* 17, 5). Sf. Evanghelist Ioan nu ezită să afirme că „Dumnezeu este lumină” (*I Ioan* 1, 5).

Atotprezența lui Dumnezeu, care se face accesibilă, adaptându-se la modalitățile cele mai diverse ale existenței omului în fața lui Dumnezeu, este exprimată în toate teofaniile Vechiului Testament. Astfel, Iacov se luptă cu Dumnezeu și spune: „Am văzut pe Dumnezeu în față și mîntuit a fost sufletul meu”, iar locul în care i S-a arătat Dumnezeu l-a numit *Peniel*, adică „Fața lui Dumnezeu” (*Facerea* 32, 24 și 30). Dumnezeu “grăia cu Moise față către față, cum ar grăi cineva cu prietenul său” (*Ieșirea* 33, 11; *Deuteronomul* 34, 10), iar fața lui Moise strălucește oglindind strălucirea feței lui Dumnezeu, căci fața lui Dumnezeu este luminoasă: „Să-Și întoarcă Domnul fața Sa către tine” (*Numeri* 6, 26). Psalmii evocă „lumina feței Tale, Doamne” (4, 6). Iov își afirmă cu tărie nădejdea atât în înviere, cât și în vederea lui Dumnezeu: „Dar eu știu că Răscum-părătorul meu este viu și că El, în ziua cea din urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă. Și afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu. Pe El Îl voi vedea și ochii mei Îl vor privi” (*Iov* 19, 25-26). Și: „Auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut” (42, 5). Acesta este unul dintre textele cele mai semnificative ale Vechiului Testament, care subliniază evidența vederii lui Dumnezeu.

Teologia cunoașterii și necunoașterii lui Dumnezeu exprimă faptul că Dumnezeu Se revelează și vorbește, dar rămâne ascuns totodată, nu Se limitează la cuvântul și manifestările Sale. Este o teologie experiențială, întemeiată pe prezența reală a lui Dumnezeu,

trăită într-o întâlnire, prin care se accede la persoana lui Dumnezeu. Taina lui Dumnezeu, necunoașterea Lui, apofatismul sunt nedespărțite de modalitățile Revelației, de experiența concretă a caracterului personal al lui Dumnezeu. Acest personalism al Revelației Domnului nu-L închide pe Dumnezeu în categoriile metafizice ale persoanei-individualitate, așa cum o concepem astăzi. *Vechiul Testament afirmă un monoteism deschis*. Dumnezeu transcendent și incognoscibil, Se unește cu noi și Se dăruiește într-o relație spirituală și personală – care include din partea omului: intimitate, simțământ al nevredniciei, convertire, ascultare, căutare, transparență – adică într-o relație de credință, de iluminare, în care se anticipează, deja, comuniunea lui Dumnezeu cu noi, în Iisus Hristos. Omul este angajat într-un dialog existențial și ontologic cu Dumnezeu, care include răspunsul personal al credinței și participarea, cu toată ființa, la comuniunea oferită de Dumnezeu²⁰.

6. Energiile divine, moduri ale revelației, ale prezenței și ale sfințirii. *Antropomorfismele și cosmomorfismele* Vechiului Testament exprimă revelarea concretă a lui Dumnezeu prin lucrările sau energiile Sale. Această Revelație multiformă a lui Dumnezeu este o revărsare a vieții divine prin care îl face pe om părtaș la atributele Sale, în deplină libertate. Dumnezeu Se revelează lucând în istorie. Dumnezeu Legământului este neschimbabil nu în virtutea exigenței unui absolut metafizic abstract, ci în virtutea bogăției iubirii Sale, iar această neschimbabilitate apare în Vechiul Testament ca revelație a credincioșiei și verității lui Dumnezeu: „Dar pentru că Domnul vă iubește și pentru că El Își ține jurământul cu care li s-a jurat părinților voștri, de aceea v-a scos din casa robiei, din mâna lui faraon, regele Egiptului. Și vei cunoaște că Domnul, Dumnezeul tău, El este Dumnezeu, Dumnezeu credincios, Cel ce păzește legământul și mila până la al miilea neam, către cei ce-L iubesc și-I păzesc poruncile” (*Deuteronomul* 7, 8 ș. urm.). Ca să fie cunoscut este, aici, scopul lucrării lui Dumnezeu în istorie. Lucrarea Sa izvorăște din iubire, pleacă de la un jurământ al Său și are ca scop revelarea Lui, prin modul în care-Și împlinește jurământul.

²⁰ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 63-67.

Dumnezeu Își revelează adevărul, veșnicia, neschimbabilitatea, dreptatea, fidelitatea, duișia, milostivirea, ca manifestări ale iubirii Sale, cu intenția fundamentală de a mântui și a da viață²¹. Ființa însăși a lui Dumnezeu Se manifestă în această iubire și, pentru a-i presimți imensitatea concretă, această iubire este exprimată în marile imagini biblice ale duișiei materne, ale paternității și ale iubirii conjugale. Astfel, iubirea lui Dumnezeu este plenitudine și, în același timp, arhetipul oricărei iubiri omenești, căreia îi conferă deplina realitate. Vechiul Testament vorbește, în acest sens, despre nesfârșita milă și despre dragostea maternă a lui Dumnezeu; paternitatea divină este temeiul oricărei paternități omenești; raportul lui Dumnezeu cu poporul Său este asemănat cu iubirea dintre miri. Fidelitatea este reciprocă: omul are credință în Dumnezeu și El are încredere în om; Dumnezeu revarsă asupra omului harul Său de viață dătător, binecuvântarea Sa, iar omul Îl laudă pe Acesta binecuvântând pe Domnul.

În concluzie, Revelația Vechiului Testament constituie pregătirea descoperirii Sfintei Treimi, care poate fi înțeleasă numai în lumina descoperirii Sale depline în Iisus Hristos. În Vechiul Testament Taina Sfintei Treimi este exprimată nedeplin, aceasta fiind descoperită deplin în Hristos: „la citirea Vechiului Testament, rămâne același vâl, neridicându-se, căci el se desființează prin Hristos; Ci, până astăzi, când se citește Moise, stă un vâl pe inima lor; Iar când se vor întoarce către Domnul, vâlul se va ridica” (*II Corinteni* 3, 14-16). Adevărata Revelație a Sfintei Treimi ne-o aduce Mântuitorul, Care se referă explicit la Tatăl, la Fiul și la Duhul Sfânt, ca Persoane dumnezeiești ale Sfintei Treimi.

2.2. Revelația Sfintei Treimi în Noul Testament

2.2.1. Treime și Revelație

Mântuitorul Iisus Hristos a spus că n-a venit „să strice Legea ci să o împlinească”. Una dintre aceste împliniri constă în faptul că El a completat monoteismul monopersonal al Vechiului Testament, cu credința într-un singur Dumnezeu întreit în Persoane: Tată, Fiul și

²¹ Wolfahrt Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Wandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 25.

Duh Sfânt. În Noul Testament nu există cuvântul „treime” ca atare, și numai rareori Persoanele trinitare sunt amintite împreună, ca Sfântă Treime, precum în mandatul misionar din *Evanghelia după Matei* 28, 19 sau în binecuvântarea paulină din *II Corinteni* 13, 13. Cu toate acestea, relația dintre Persoanele trinitare este atât de profundă, încât referirea la una dintre Ele implică și pe Celelalte două, astfel că termenul de „treime” este deplin adecvat pentru a exprima Taina lui Dumnezeu²². Căci Dumnezeu-Sfânta Treime Se revelează în lucrarea Sa mântuitoare. Revelația de Sine, a lui Dumnezeu, în lucrarea Sa mântuitoare ni-L arată pe Dumnezeu în Sine. Credința și învățătura creștină despre Dumnezeu exprimă această Revelație a lui Dumnezeu.

a) În *taina lui Hristos* Îl descoperim pe Tatăl și, iarăși, Hristos ne făgăduiește și ne dăruiește Duhul, ca în făgăduința apei celei vii (*Ioan* 7, 37). Sf. Apostol Pavel ne învață că întru Hristos Iisus „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii” (*Coloseni* 2, 6 și 9). Hristos este, deci, într-un mod total și personal, Revelația de-săvârșită a Tainei lui Dumnezeu, a vieții, a iubirii, a sfințeniei lui Dumnezeu și a „tri-unității” Sale: în Hristos Îl cunoaștem pe Tatăl, El Însuși este Fiul Întrupat și Îl vestește pe Duhul Sfânt. Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, face ca această plenitudine dumnezeiască să pătrundă în dimensiunile lumii create, limitată nu numai prin ea însăși, ci și prin căderea cauzată de păcat. El Își asumă o genealogie, o mamă, și, prin ea, o omenitate reală, un chip omenesc.

În această Revelație evanghelică, Treimea și Hristos sunt de nedespărțit, căci Hristos este Chipul Tatălui – „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (*Ioan* 14, 9) – iar Tatăl și Fiul Se revelează reciproc, în suflarea, lumina și focul Duhului Sfânt. Evangheliile mărturisesc o slujire reciprocă reală, care-I unește pe Hristos și pe Tatăl: Hristos Îl revelează pe Tatăl, Îl roagă, îi învață pe oameni să I se roage, subliniază că orice mărturie despre mesianitatea Sa vine de la Tatăl: „«Dar voi cine ziceți că sunt?» Răspunzând, Simon Petru a zis: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu». Iar Iisus

²² Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, pp. 126-127.

răspunzând i-a zis: «Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri»” (Matei 16, 15-17; vezi și Ioan 8, 18 și 54). La rândul Său, Tatăl Însuși dă mărturie despre Fiul la Botezul în Iordan, la Schimbarea la Față, la intrarea lui Iisus în Ierusalim, pentru ultimele sale Paști (Ioan 12, 28), în lumina Duhului Sfânt, Duhul adevărului (Ioan 14, 26)²³. În Noul Testament se deslușesc mai multe „mișcări” ale Revelației treimice, care se completează și par a avea, fiecare, necesitatea sa pentru teologia Sfintei Treimi.

b) „Mișcarea mesianică” este exprimată în schema *Tată – Duh – Hristos*. În această mișcare, *Tatăl Se află la origine, Duhul Sfânt este mijlocitorul care Se pogoară și Se odihnește peste Fiul întrupat*. Hristos apare, astfel, ca *Cel în Care locuiește plinătatea Dumnezeirii, Duhul harului și al sfințeniei*. Duhul Sfânt purcede din Tatăl (Ioan 15, 26) și odihnește peste Hristos. Este o mișcare de prezență plenară, în transparența lui Hristos, a Duhului Tatălui, Duh al paternității și al înfierii. Fiul este din veci „locul” prezenței Duhului, de aceea Fiul întrupat este Unsul Duhului: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns”, spune Iisus, citându-l pe prorocul Isaia (61, 1), la începutul activității Sale publice, în sinagoga din Nazaret (Luca 4, 18).

Tatăl este originea atât a trimiterii Fiului, cât și a trimiterii Duhului Sfânt. În *Evanghelia după Ioan*, „a fi trimis” este o noțiune hristologică esențială, prin care se arată identitatea și sensul venirii lui Hristos: „Cel ce M-a trimis” este „Tatăl care M-a trimis”, iar Iisus Hristos este „Fiul Cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, Cel trimis” (Ioan 1-12); „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16). Duhul Sfânt, „Care de la Tatăl purcede” (Ioan 15, 26), „pe Care-L va trimite Tatăl” (Ioan 14, 26), „Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15, 26)²⁴. Această mișcare fundamentală exprimă deja ordinea (τάξις) inefabilă din Sfânta Treime, ordine în care Tatăl este primul (originea, cauza), iar

²³ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 78-80.

²⁴ Francis GROB, „Envoi”, în: *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, CLE, Yaoundé, 2003, p. 108.

Duhul Sfânt este mijlocitor. Această ordine este exprimată într-un mare număr de texte neotestamentare, începând cu Buna-Vestire: „Duhul Sfânt Se va pogori peste tine” (*Luca* 1, 35); „Ce s-a zămislit într-înșea este de la Duhul Sfânt” (*Matei* 1, 20). Iisus este plin de Duhul Sfânt, este dus sau mânat de Acesta, plin de puterea Lui, Se bucură întru Duhul, este uns de Duhul, Care odihnește peste El (*Matei* 3, 16; *Luca* 4, 18). Atunci când Evangheliile și Părinții Bisericii spun că Duhul odihnește în Hristos, aceasta exprimă, totodată, și prezența ipostatică (personală) a Sfântului Duh și plinătatea Dumnezeirii în Hristos. Este o profundă corespondență de sens între aceste formule evanghelice, unde este numit Duhul, și cuvintele Sfântului Pavel: „în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea” (*Coloseni* 1, 19). În această expresie paulină, Duhul Sfânt Se ascunde și, întrucâtva, Se confundă cu energiile și darurile Sale, care sunt strălucirea veșnică a Dumnezeirii. „Mișcarea” Tatăl-Duhul-Hristos se exprimă și în Teofania (arătarea lui Dumnezeu) de la Botezul Domnului în Iordan: “Am văzut Duhul Coborându-Se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El”, spune Ioan Botezătorul (*Ioan* 1, 32). Aici, hristologia apare ca împlinirea mesianismului, a Legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. „Mișcarea” de Revelație pornește de la Tatăl, trece prin Duhul Sfânt și culminează în manifestarea deplină a lui Hristos, Sluga lui Dumnezeu, Care S-a împovărat cu păcatele noastre, Care nu este doar instrument, ci și lăcaș al Duhului Sfânt.²⁵

c) O altă „mișcare” revelatoare este cea în care *Hristos este Dătător al Duhului*, pe care o evocă Sf. Apostol Pavel: “Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh” (*II Corinteni* 13, 13), text preluat în mai multe liturghii euharistice. Această schemă: Hristos-Tată-Duh exprimă însăși mișcarea progresivă a Revelației și, prin aceasta, a învățaturii treimice pe care ne-o aduce Hristos-Învățătorul. *Hristos Îl arată pe Tatăl și Tatăl Îl arată pe Fiul, iar rodul acestei patri-filiații este darul Duhului*. În *Evanghelia după Ioan*, cuvântarea de despărțire și rugăciunea arhierască culminează în această revelare a paternității, a

²⁵ Pr. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 80-82.

înfierii în Hristos și a Duhului interiorității, intimității, al înfierii. Această schemă, care se regăsește în epistolele pauline și în tradiția liturgică, arată că propovăduirea creștină este, înainte de orice, și în chip fundamental o *kerygmă* hristologică. Nucleul însuși, esența mesajului creștin este vestirea lui Hristos Cel răstignit și înviat, și înlăuntrul tainei lui Hristos avem noi acces la Tatăl („Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl”) și primim plinătatea Duhului Sfânt²⁶.

Cea de-a treia schemă, care este mai mult cea a mărturiei cincizecimice a Bisericii, este constituită din secvența clasică: Tatăl-Hristos-Duhul Sfânt. În această „mișcare”, Tatăl și Domnul preaslăvit trimite pe Duhul Sfânt, Duhul prezenței și al comuniunii, Îl trimite Apostolilor și în lume. Această mișcare (Tatăl-Hristos-Duhul) o completează cel mai bine pe prima și edifică cel mai bine, în asociere cu prima, în ceea ce privește misiunea specifică a Duhului Sfânt: de a lucra în lume ca Duhul Tatălui și Duhul Fiului, de a fi nu numai „Dătătorul de viață”, ci chiar *Darul Fiului, al Tatălui și al Duhului Însuși*, legătura de iubire. Sfântul Duh este, astfel, factor al Revelației: „Foc am venit să arunc în lume” (*Luca* 12, 49). Duhul Sfânt ne face să-L cunoaștem pe Hristos, în El se realizează mântuirea și se revarsă în lume. Acest rol prealabil al Duhului Sfânt este menționat în Simbolul de credință, când se spune că Hristos S-a întrupat „de la Duhul Sfânt”.

Mișcarea Tată-Fiul-Duh Sfânt determină însăși structura rugăciunii euharistice din Liturghia Bisericii Ortodoxe, rugăciune care, adresată în întregime Tatălui, descrie întreaga iconomie a creației, proniei, mântuirii și sfințirii. În același timp, Duhul Sfânt maturizează și pregătește, ne conduce la Hristos Mântuitorul și, așa cum subliniază anumite texte pauline, la sfârșit toate își vor găsi împlinirea în Tatăl (*I Corinteni* 15, 28)²⁷.

În Evangheliile sinoptice este exprimat sensul unei reciprocități primordiale între Tatăl și Fiul, deoarece numele de Tată este corelativ cu cel al Fiului, astfel încât nu pare necesar să fie numit Duhul Sfânt de fiecare dată când se vorbește despre Tatăl și despre Fiul. În același timp însă, Fiul Se întrupează prin lucrarea Duhului Sfânt (*Luca* 1, 35; *Matei* 1, 20), Iisus Hristos este Cel peste Care

²⁶ Pr. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 83.

²⁷ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 83-85.

odihnește Duhul, Cel Care ascultă de Duhul, Cel Care este trimis de Duhul, Care vorbește și lucrează prin Duhul. „Iisus a fost dus de Duhul în pustie” (Matei 4, 1) este unul dintre pasajele cele mai pline de forță din Evanghelie, care vorbește despre ascultarea, chiar supunerea lui Iisus față de Duhul Tatălui. *Însăși taina Tatălui și a Fiului este luminată de Duhul Sfânt*. Duhul Sfânt este iluminarea în care-L înțelegem pe Iisus Hristos, Domn, Fiu al Tatălui: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus - decât în Duhul Sfânt” (I Corintheni 12, 3). Toată teologia despre Hristos conține implicit, încă de la origini, lumina Duhului Sfânt, chiar înainte ca Acesta să apară în deplina Sa revelație personală²⁸.

2.2.2. Revelația Sfintei Treimi în Evanghelii

1) Revelație și propovădire

Noul Testament relatează atât faptul propriu-zis al Revelației lui Dumnezeu, în Iisus Hristos, cât și propovăduirea acestei Revelații. Este greu să se separe Revelația de comunitatea care a primit-o și a transmis-o. Evangheliile sunt revelate; simultan, sunt primite, transmise și trăite de comunitatea Bisericii, însuflețită de Sfântul Duh, Care-i împărtășește înțelegerea tainei.

Evangheliile, Noul Testament în asamblul său, nu ne oferă, încă, o elaborare teologică a tainei Sfintei Treimi, ci o propovăduiesc sub forma revelației. *Revelația treimică precede elaborarea teologică și o întemeiază*. Desigur, nu se poate tranșa cu precizie între Revelație și teologie. Dar, pentru teologie este fundamental să se recurgă la izvorul original, la cuvintele înseși ale lui Hristos. Căci Revelația treimică este cea care întemeiază elaborarea teologică, fiindu-i anterioară nu atât din punct de vedere cronologic, cât substanțial. Revelația treimică este subliniată de Mântuitorul Iisus Hristos când spune: „Te slăvesc pe Tine, Părinte, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și le-ai descoperit pruncilor. [...] Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-L descopere” (Matei 11, 25-27)²⁹. Sf. Ioan Evanghelistul concludă: “Pe Dumnezeu nimeni

²⁸ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 85-92.

²⁹ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 92-93.

nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan 1, 18).

Revelarea numelui Tatălui străbate întreaga învățătură a Mântuitorului Iisus Hristos, prin conștientizarea, afirmarea solemnă a importanței unice, a înțelesului esențial al acestui nume de „Tată”. La încheierea activității Sale pământești, în rugăciunea arhierescă, Mântuitorul mulțumește pentru această revelare a numelui Tatălui, cu tot ceea ce implică ea ca taină a paternității și a înfierii: „Arătat-am numele Tău oamenilor” (Ioan 17, 6). Parabolele introduc în duhul acestei Revelații, ele sugerează dragostea lucrătoare (ἀγάπη) a lui Dumnezeu, chiar și atunci când nu este vorba, în mod formal, despre Tatăl. Astfel, pilda fiului risipitor arată întreaga iubire și milostivire a Tatălui (Luca 15, 11-32) iar pilda lucrătorilor cei răi subliniază profunda legătură dintre Tatăl și Fiul Său (Matei 21, 33-46). Revelația Tatălui și a Fiului este reciprocă (cf. Matei 16, 17). În această Revelație primară a Tatălui și a Fiului, Duhul Sfânt nu este vădit. Dar El este Duhul Revelației. Și de câte ori este vorba de „revelație” sau de „mărturie”, Duhul Sfânt este prezent în mod implicit. În pedagogia credinței este mai important să se evoce acest proces lăuntric de iluminare decât să I se dea imediat numele propriu al Sfântului Duh; aceasta va urma la timpul potrivit, când omul va fi deja pregătit în acest sens.

Contextul sacramental al învățăturii lui Hristos, în acest moment al Revelației treimice, care precede elborarea teologică, este deosebit de clar în *Evangelhia* a patra. De exemplu, convorbirea cu Nicodim nu constituie o revelare a Duhului Sfânt în Sine, ci a Duhului nașterii din nou (Ioan 3, 5). De asemenea, cuvântarea privind Pâinea vieții (Ioan 6), parabola Păstorului Cel Bun (Ioan 10), tema viței de vie (Ioan 15) situează experiența treimică în realitatea sacramentală și liturgică³⁰.

2) Revelația reciprocă și simultană a Tatălui și a Fiului

Mărturisirea „Tatălui Care este în ceruri” este prezentă mereu în propovăduirea lui Iisus, începând de la Predica de pe Munte (Matei 5, 16, 45, 48), în învățarea rugăciunii Tatăl nostru (Matei

³⁰ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 93-94.

6, 9-13 și *Luca* 11, 1-4), în foarte importanta exegeză a acestei rugăciuni – parabola celui ce vine la prietenul său la miezul nopții (*Luca* 11, 5-8) și în cuvintele lui Iisus despre puterea rugăciunii (*Luca* 11, 11-13): „Deci dacă voi, răi fiind, știți să dați fiilor voștri daruri bune, cu cât mai mult Tatăl vostru Cel din ceruri va da Duh Sfânt celor care Îl cer de la El!”.

Tatăl ceresc este Tatăl Fiului Unul Născut: „Tatăl Meu”. Această expresie vine din inima lui Iisus, pătrunzând învățătura Sa și rugăciunea Sa personală:

“În acest ceas, El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și de cei pricepuți și le-ai descoperit pruncilor. Așa, Părinte, căci așa a fost înaintea Ta bunăvoința Ta. Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște cine este Fiul decât numai Tatăl, și cine este Tatăl, decât numai Fiul și căruia voiește Fiul să-i descopere»” (*Luca* 10, 21-22).

Acest text exprimă întreaga taină a comuniunii Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt: Fiul Se roagă Tatălui, Îl numește, Îl revelează pe Tatăl „în Duhul Sfânt”. Tot astfel, Tatăl Îl revelează pe Fiul în Duhul Sfânt: “Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se peste El. Și iată glas din ceruri zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit»” (*Matei* 3, 16-17).

Iisus își îndeamnă ucenicii să facă „voia Tatălui Meu Care este în ceruri [...]”. Că oricine va face voia Tatălui Meu Cel din ceruri, acela Îmi este frate* și soră și mamă” (*Matei* 12, 46-50). Pentru acela, „mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri” (*Matei* 10,32). Înfiera dumnezeiască se revelează, se învață și se împărtășește în ascultarea voii Tatălui, după chipul și ca urmare a ascultării totale a Fiului Unul Născut, până la moarte, și încă moarte de cruce. În clipele supreme de încercare (*Matei* 26, 39 și 42) și de părăsire supremă, rugăciunea lui Iisus către Tatăl își dobândește întregul înțeles de legătură cu Tatăl, în Duhul, mai presus de teamă și de moarte: „În mâinile Tale încredințez duhul Meu” (*Luca* 23, 46).

Evangelhia după Ioan expune fazele esențiale ale revelației reciproce a Tatălui și a Fiului în Duhul Sfânt, în împlinirea lucrării

de mântuire a lumii. Astfel, Fiul Unul Născut Îl arată pe Dumnezeu lui Israel ca pe un Dumnezeu al iubirii nesfârșite, Care înfăptuiește mântuirea lumii prin trimiterea Fiului Său: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său, Cel Unul Născut, L-a dat ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3,16); „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mâna Lui” (Ioan 3, 34-35).

Între lucrările Tatălui și cele ale Fiului este o deplină coincidență și unitate:

„Adevărat, adevărat zic vouă: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând; căci cele ce face Acela, acestea le face și Fiul întocmai. Că Tatăl iubește pe Fiul și-I arată toate câte face El. [...] Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine și I-a dat putere să facă judecată. [...] Eu nu pot să fac de la Mine nimic. Precum aud, judec, dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis» (Ioan 5, 19-20, 26-27, 30).

Fiul face voia Tatălui și voia Lui aceasta este „ca din toți cei pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi” (Ioan 6, 39). Dar „nimeni nu poate să vină la Mine dacă nu-i este dat de la Tatăl” (cf. Ioan 6, 65; cf. Matei 16, 17 și Ioan 1, 13). Acest „dar al Tatălui” este „Duhul de viață dătător” (Ioan 6, 63). Fiul nu este niciodată singur: „Cel ce M-a trimis nu M-a lăsat singur, fiindcă Eu fac pururea cele plăcute Lui” (Ioan 8, 28-29). Aici, mărturisirea cu privire la venirea lui Iisus de la Tatăl este hotărâtoare și categorică: „De la Dumnezeu am ieșit și am venit” (Ioan 8, 42).

Starea de Fiu al Tatălui Îl face pe Iisus să-Și ofere viața pentru mântuirea lumii, așa cum Păstorul cel bun își dă viața pentru oile Sale: „Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși ca să-l iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl Meu” (Ioan 10, 17-18).

Coincidența și unitatea dintre lucrările Tatălui și cele ale Fiului arată unitatea Lor de ființă: „Eu și Tatăl Meu una suntem” (Ioan 10, 30); „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl” (Ioan 10, 38).

Ca și la sinoptici, Revelația Tatălui atinge punctul culminant o dată cu apropierea Pătimirilor: în această ultimă ascultare a Fiului, Tatăl este slăvit și revelat și ni Se descoperă „iubirea nebună” a Fiului. Viața lui Iisus este o suire către Ierusalim (vezi vestirea Pătimirilor la sinoptici, *Matei* 20, 18 ș.u.), o *urcare* pe cruce (*Ioan* 8, 28 și 12, 31-32), o urcare către Tatăl, urcare în cer a Celui Care a coborât din cer: „Nimeni nu s-a suit în cer decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer. Și, după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să Se înalțe Fiul Omului” (*Ioan* 3, 13-14); „Puțin timp mai sunt cu voi și Mă duc la Cel ce M-a trimis» (*Ioan* 7, 33); „Știu de unde am venit și unde Mă duc” (*Ioan* 8, 14).

Cuvântarea de despărțire ne descoperă sensul Pătimirilor lui Iisus și plecarea Sa iminentă la Tatăl. Această „urcare” nu adaugă nimic la ființa însăși a lui Iisus, căci ne spune: „Eu și Tatăl Meu una suntem” și: „Să știți și să cunoașteți că Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl” (*Ioan* 10, 30, 38). Dar, tocmai în virtutea acestei unități de viață, de iubire, de cunoaștere Își dă Iisus viața pentru oameni: „Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine. Precum Mă cunoaște Tatăl și Eu cunosc pe Tatăl. Și sufletul Îmi pun pentru oi” (*Ioan* 10, 14-15). „Urcarea” lui Iisus este cu adevărat o jertfă „pentru viața lumii” (*Ioan* 6, 51). Iisus Se urcă la Tatăl ca «Înaintemergător» (*Evrei* 6, 20): «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt. Iar de nu, v-aș fi spus. Mă duc să vă gătesc loc. Și dacă Mă voi duce și vă voi găti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu” (*Ioan* 14, 2-3).

Vestea plecării lui Iisus, la Tatăl, dobândește o deosebită solemnități în Cuvântarea de despărțire, introducând făgăduința Mângâietorului: „Acum Mă duc la Cel ce M-a trimis și nimeni dintre voi nu Mă întreabă: Unde te duci? [...] Dar Eu vă spun adevărul: Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi” (*In* 16, 5-7); „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu” (*Ioan* 14, 26).

„Mângâierea” ucenicilor cu făgăduința „Mângâietorului” pecetluiește învățătura lui Iisus, culminând cu rugăciunea lui „Iisus

Marele Arhiereu”, Cel care Se sfințește pe Sine pentru ca ucenicii să fie și ei sfințiți și pentru ca „unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine” (*Ioan 17, 19 și 24*).

Rugăciunea lui Iisus ca Arhiereu constituie punctul culminant al Revelației tainei dintre Tatăl și Fiul (*Ioan 17, 1-27*). Rugăciunea lui Iisus adresată Tatălui este mai mult decât o mijlocire, este un bilanț, o rugăciune de mulțumire, o certitudine: «Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. [...] Arătat-am numele Tău oamenilor. [...] Și Eu nu mai sunt în lume, dar ei în lume sunt” (*Ioan 17, 4, 6, 11*). Vremea când străbătea cărările Galileii și Ideii împreună cu ucenicii Săi este deja departe: „Când eram cu ei [...] îi păzeam [...]. Iar acum vin la Tine” (*Ioan 17, 12-13*).

Rugăciunea către Tatăl este certitudine a împlinirii ei, este cerere a Fiului de mântuire a lumii: „Părinte, voiesc ca unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii” (*Ioan 17, 24*).

Această enumerare a textelor evanghelice era necesară pentru a pătrunde concret, ca din interior, în adâncul intimității Tatălui cu Fiul. Această intimitate se arată și ni se împărtășește în rugăciunea lui Iisus: „Părinte, preaslăvește pe Fiul Tău ca și Fiul să Te preaslăvească. [...] Arătat-am Numele Tău oamenilor [...]. Păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat [...]. După cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una”. Această unitate este împărtășibilă, ca și slava Tatălui (*Ioan 17, 22 și 24*), viața (17, 2), cuvântul (17, 17), unitatea (21), cunoașterea (3), pacea (14, 27), într-un cuvânt, Duhul Sfânt Însuși, dăruit în darurile pe care le conține și le împărtășește (14, 26 ș. urm.)

Rugăciunea Fiului Îl poartă, în Duhul Sfânt, prin Pătimiri, străbătând întunericul, către ceasul Satanei. Dar „stăpânitorul acestei lumi nu are nimic în Mine” (*Ioan 14, 30*), căci „acum este judecata acestei lumi” (12, 31); „Nimeni nu-Mi ia sufletul de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau” (10, 17-18).

Până și în moartea Sa, Iisus rămâne în chip suveran Fiul cel Unul Născut al Tatălui: “Deci I-a zis Pilat: «Așadar, Tu ești împă-

rat?». Răspuns-a Iisus: «Tu zici că Eu sunt împărat» (18, 37); „N-ai avea nici o putere asupra Mea dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus” (19, 11). Jertfa Sa este dăruire de bună voie, dăruire totală a vieții Sale, a dragostei Sale, a Duhului Său: “Știind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, *până la sfârșit* i-a iubit [...]. Deci, după ce a luat oțetul, Iisus a zis: «Săvârșitu-s-a». Și plecându-Și capul Și-a dat duhul” (13, 1 și 19, 30).

Ultima mărturie iohanică cu privire la „urcarea” lui Iisus la Tatăl este relatarea apariției Celui înviat înaintea Mariei Magdalena. Acelui „săvârșitu-s-a” al Patimilor îi urmează, în chip paradoxal, acel „încă nu” al Învierii. Urcușul continuă și Iisus nu mai aparține domeniului tangibil al simțurilor: „Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu. Mergi la frații Mei și le spune: Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeuul Meu și Dumnezeuul vostru” (Ioan 20, 17).

Astfel, pe calea iubirii filiale, Fiul L-a preaslăvit pe Tatăl și a fost preaslăvit de El. Nu se poate extrage datul evanghelic, cu privire la viața treimică, fără a ajunge la revelația Crucii și Învierii ca loc de unde ne sunt împărtășite cunoașterea și viața Sfintei Treimii³¹.

3) Modalități ale revelației Sfântului Duh. Revărsarea Duhului Sfânt peste Hristos Iisus

În taina Întropării, Duhul Sfânt este „Duhul Întropării”, Cel în Care și prin Care Cuvântul lui Dumnezeu irupe în istorie, Cel care pregătește un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului. Există o excepțională convergență între revărsarea Duhului și nașterea lui Iisus. Înaintemergătorul lui Iisus este plin de Duhul Sfânt „încă din pântecul mamei sale” (Luca 1, 15). La Buna Vestire, Duhul Sfânt Se pogoară peste Maria, în prezența Tatălui, și o umbrește: “Iată, vei lua în pântec și vei naște Fiu și vei chema numele lui Iisus. [...] Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema” (Luca 1, 31 și 35).

³¹ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 97-102.

La fel îi vestește îngerul lui Iosif: “Ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiu și vei chema numele lui Iisus” (Matei 1, 20-21). Când Maria se duce la Elisabeta, aceasta se umple de Duh Sfânt, iar pruncul îi saltă în pânțece; Elisabeta o binecuvintează pe Maria și rodul pântecelui său (Luca 1,41-42); Maria, apoi Zaharia înalță cântări sub inspirația Duhului Sfânt (Luca 1, 47; 1, 68). Dreptul Simeon Îl întâmpină, întru Duhul Sfânt, pe Iisus la Templu și salută împlinirea în El a făgăduințelor mesianice (Luca 2, 25-32). În continuare, rolul Duhului Sfânt este de a face vădită în omenitatea lui Iisus calitatea Lui de Fiu al Tatălui: “Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni” (Luca 2, 52). Doar referința la prezența Sfântului Duh în Iisus ne apropie de această taină, fără, bineînțeles a o epuiza. Prezența Duhului Sfânt în Iisus este atât semnul supunerii filiale, cât și al deplinei intimități a lui Iisus cu Tatăl.

Botezarea lui Iisus, de către Înaintemergătorul, în Iordan este o etapă majoră a revelației Sfântului Duh. Revelație a mișcării veșnice a Duhului Sfânt Care purcede de la Tatăl și odihnește în Fiul, din veci, Duhul Sfânt Se arată peste Iisus; Îl pătrunde și-L arată, Îl dezvăluie lumii, însoțind astfel și confirmând mărturia Tatălui: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit”. În pogorârea Duhului sălășluiește Tatăl în Fiul și Fiul în Tatăl, Tatăl iubește pe Fiul și Fiul iubește pe Tatăl în Duhul Sfânt-Iubirea.

Din acea clipă începe *slujirea publică a lui Iisus* în care El trăiește întreaga noastră existență omenească, cu temerile, ispitele, luptele, suferințele, durerile și bucuriile sale. Dar El Își trăiește omenitatea Sa întru Duhul Sfânt ca Fiu al lui Dumnezeu, într-o neîncetată și liberă supunere față de Tatăl Său. Cuvintele cu care Iisus Își începe slujirea Sa publică exprimă conștiința Sa de a fi Hristos Fiul lui Dumnezeu, uns de Duhul Sfânt și pătruns de El: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns [...]. Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (Luca 4,18, 21 cf. 7, 1). Duhul Sfânt este, în Dumnezeire, Duhul Tatălui, Cel Care-L pătrunde pe Iisus. Întreaga slujire publică a lui Iisus este descrisă de Luca, de aceea, ca purtând pecetea Duhului Care odihnește în El, Care Îl pătrunde. Duhul Sfânt Îl duce în pustie, întărindu-L totodată

pentru a mărturisi cuvântul Evangheliei. Iisus este pătruns de Duhul, I Se supune Lui, întru Duhul vorbește, lucrează, învață, Se roagă, vindecă, înnviază morții, scoate demonii; tot întru Duhul Se aduce pe Sine jertfă, Se sfințește și această jertfă este bineplăcută Tatălui. Dăruirea vieții Sale de către Iisus este dăruirea Duhului Însuși, Care este în El (*Ioan 19, 30-34*). Împărtășirea Duhului celor credincioși decurge din preaslăvirea lui Iisus, fiind chiar semnul, cheazășia și roada acesteia (*Ioan 20, 22; 7, 39*).

Rugăciunea lui Iisus se face prin Duhul și în Duhul: "El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului»" (Luca 10,21); "Iisus a suspinat cu duhul [...] și a zis: «Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat»" (Ioan 11, 33 și 41). Dar Iisus era rugăciune, căci Duhul rugăciunii, Care purcede de la Tatăl, odihnea peste El („Tu ești Fiul Meu”) și Se urca la Tatăl într-o neîncetată suspinare („Avva, Părinte”), într-o alternanță nesfârșită de dragoste și de unitate. Nicio clipă din viața pământească a lui Iisus nu putea fi exterioară acestei rugăciuni a Duhului și întru Duhul. Întru Duhul este El îndreptat mereu și în întregime către Tatăl. Duhul Sfânt este astfel „mediul”, „locul” dialogului treimic de negrăit și veșnic: „Tu ești Fiul Meu” și „Avva, Părinte”.

De la Întrupare la Înălțare, întreaga viață pământească a lui Iisus este o viață plină de Duhul și de darurile Sale, de semnele Sale. Lumina orbitoare a Taborului, albul veșmintelor lui Iisus, norul luminos sunt semne ale prezenței Duhului, semne ale bunăvoinței Tatălui întru Fiul Cel preaiubit. Pe Cruce, Iisus înfruntă agonia și moartea în singurătate, dar știe că Tatăl nu L-a părăsit: „Dar nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine” (*Ioan 16, 32*). Întru Duhul, Iisus Se sfințește pe Sine (*Ioan 17, 19*), Se oferă Tatălui ca jertfă curată (*Evrei 9, 14*) și, dându-Și ultima suflare, Își încredințează duhul în mâinile Tatălui (*Luca 23, 46; Ioan 19, 30*).

Ca răspuns la această dăruire în Duhul, Tatăl Îl învie pe Fiul Său și Fiul Însuși învie din morți prin același Duh Sfânt (*Matei 28, 6-7; Marcu 16, 6; Luca 24, 6*). Duhul Sfânt este puterea Tatălui Care-Și ridică Fiul Preaiubit și Îi dăruiește biruința asupra iadului și a morții, rostogolește piatra mormântului gol, umple de bucurie coplesitoare pe femeile mironosițe și pe ucenici.

Timp de patruzeci de zile (*Faptele Apostolilor* 1,3), Iisus Hristos Cel înviat Se arată Apostolilor Săi și, cu puterea Duhului Sfânt, Care iradiază din El, îi trimite să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (*Marcu* 16, 15): „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (*Matei* 28, 19), „cel ce va crede și se va boteza se va mântui” (*Marcu* 16, 16).

Acest mandat misionar exprimă direct și clar taina Sfintei Treimi și lucrarea Sa mântuitoare: cuvintele Tatăl și Fiul înseamnă întotdeauna Persoane. Cuvintele Sfântul Duh, alăturate celor două Persoane treimice, desigur că nu se pot referi decât tot la o Persoană. Adevărul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei persoane reale se exprimă și prin cuvintele: „botezându-le (botezându-i) în numele”. Expresia „în numele” se folosește întotdeauna cu referire la persoane, arătând că ceva se face cu puterea și autoritatea respectivei persoane. Iar întrucât expresia „în numele” (εἰς τὸ ὄνομα) este folosită la singular, aceasta indică o singură autoritate, deci un singur Dumnezeu în trei Persoane: Dumnezeu-Sfânta Treime, mântuitoarea noastră.

Hristos Cel înviat Se înalță de-a dreapta Tatălui, iar Tatăl, la rugămintea Fiului, Domnul Cel înviat și înălțat, din partea Tatălui, trimite pe Sfântul Duh (*Ioan* 14, 26; 15, 26; 16, 7). Pogorârea Duhului Sfânt, care apoi se perpetuează ca o Cincizecime continuă și permanentă, în viața Bisericii, apare ca țelul, scopul economiei dumnezeiești pe pământ și, totodată, punctul culminant al Revelației Sfintei Treimi³².

3. Experiența vieții treimice în Biserica comunităților apostolice

Ceea ce în Evanghelii era doar o făgăduință, confirmată și susținută, desigur, de întreaga lucrare a Mântuitorului Iisus Hristos, de Pătimirile Sale, de Înviere, de cuvântul Său viu, prin prezența Sfântului Duh în El, devine realitate, preaplin al evidenței, începând de la Cincizecime. Căci prin Pogorârea Sfântului Duh taina

³² Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 102-118.

mântuirii rodește în oameni, se împlinește făgăduința lui Hristos și omul este cu adevărat mântuit. Prin venirea ipostatică a Sfântului Duh, lucrarea mântuitoare a lui Hristos se extinde din omenitatea Sa personală în celelalte ființe umane, prin har și credință, prin viața cea nouă în Duhul Sfânt. Prin aceasta se sădesc în oameni sfințirea și începutul învierii aflate în trupul lui Hristos. De aceea, evenimentul Pogorârii Sfântului Duh este actul mântuitor prin care se întemeiază Biserica-Trupul lui Hristos, care intră în istorie ca o realitate nouă, ca anticipare în istorie a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu.

În ziua Cincizecimii Duhul Sfânt coboară peste grupul Apostolilor care se aflau împreună „cu Maria, mama lui Iisus” și „li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei” (*Faptele Apostolilor* 2, 3; 1, 14), ca semn că se împărtășesc de viața de comuniune a Sfintei Treimi, prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui și prin venirea Sfântului Duh (*Faptele Apostolilor* 2, 14-36). Cincizecimea constituie extinderea comuniunii trinitare în viața Bisericii, pentru ca credincioșii să se înalțe și să participe la viața de comuniune veșnică a Sfintei Treimi. Sfântul Duh coboară peste fiecare Apostol în parte și peste toți împreună pentru a scoate în evidență modelul comuniunii trinitare, care ține împreună diversitatea persoanelor cu unitatea naturii, în lumina unei ontologii a iubirii cu caracter relațional³³.

Faptele Apostolilor, Epistolele Sf. Apostoli Pavel, Iacov, Petru, Ioan, Iuda și Apocalipsa descriu viața cea nouă a Bisericii ca viață în și *prin* Duhul Sfânt, în Care lucrează Tatăl și în Care este prezent Iisus Hristos preslăvit și înălțat. Încă din primele momente ale existenței sale, Biserica pătrunde în experiența existenței treimice și este determinată să mărturisească această experiență inefabilă în sine. Scrierile Noului Testament ne dau o idee precisă atât despre această experiență a vieții noi în Duhul Sfânt al Tatălui și al Fiului, cât și despre modul în care această experiență s-a formulat și s-a exprimat în diferite circumstanțe ale vieții creștine. În consecință avem diferite exprimări ale credinței în Sfânta Treime și în aceste

³³ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 241.

scrieri, mai ales în cele ale Sfântului Pavel, ale Sfântului Ioan și ale Sfântului Petru.

În identificarea mărturiilor care oglindesc conștiința treimică a comunităților creștine primare, trebuie însă să avem în vedere că prima abordare a tainei Sfintei Treimi nu poate fi decât hristologică. Dar taina lui Hristos este nedespărțită de revelația Sfintei Treimi. Aceasta ne permite să citim textele referitoare la Hristos în perspectivă treimică. Așa sunt binecuvântările cu care își încheie Sfântul Pavel epistolele sale. Sau, de asemenea, botezul săvârșit în numele lui Iisus Hristos, în *Faptele Apostolilor*, care se dezvoltă apoi în formula baptismală tradițională din *Evanghelia după Matei* (28, 19).

Trebuie observat, de asemenea, că Persoana Sfântului Duh „Se ascunde” în spatele darurilor Sale, este puterea unității Tatălui și a Fiului, constituie noutatea însăși care determină viața Bisericii și a membrilor săi. Prezența Sfântului Duh este, deci, implicită în puterea dumnezeiască a lui Iisus, în slava care-L învăluie, în ascultarea Sa de Slujitor, în Învierea trupului Său omenesc, în roadele Împărăției sau ale Duhului, care sunt semnul distinctiv și necesar al vieții Duhului Sfânt în Biserică.

În concluzie, se pot preciza următoarele, cu referire la propovăduirea apostolică:

a) Perspectiva unică a învățăturii Apostolilor este taina mântuirii săvârșită de Iisus Hristos, sfințirea prin Duhul Sfânt, înfierea de către Tatăl. Sfânta Treime care înfăptuiește economic mântuirea noastră, prin Fiul, în Duhul Sfânt, este Cea pe Care o mărturisim, Căreia ne rugăm și pe Care O propovăduim: „Cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine jertfă fără prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului Celui viu?” (*Evrei* 9, 14; cf. *Efesenii* 5, 2); „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său Care locuiește în voi” (*Romani* 8, 11). Prin Duhul a fost deci rânduit Iisus Domn întru slavă (*Romani* 1, 3-4; cf. *Filipeni* 2, 9-11).

b) Există o profundă continuitate între „împreună-lucrarea” treimică, în mântuirea universală săvârșită de Iisus Hristos, și

sfințirea împărtășită de Duhul Sfânt. Duhul Învierii lui Hristos lucrează și în propriul nostru trup, în existența noastră firească cea mai opacă (*Romani* 8, 11). În Fiul Unul Născut și veșnic, devenim și noi fii ai lui Dumnezeu prin har. În Duhul înfierii, îndrăznim și noi să mărturisim numele Tatălui: „Avva, Părinte!”, semn al celei mai mari duiosii și intimități (*Galateni* 4, 6; *Romani* 8, 14-16).

c) De acum înainte, întru Duhul Sfânt, Hristos sălășluiește în inimile noastre; jertfa Sa adusă Tatălui (*Ioan* 17, 19) se continuă în jertfa noastră (*Efesenii* 3, 16-17). Devenim, la rândul nostru, „temple ale Duhului” (*I Corinteni* 3, 16), „case și jertfe duhovnicești” bineplăcute lui Dumnezeu, în Iisus Hristos (*I Petru* 2, 5; cf. *Romani* 15, 16; *Filipeni* 3, 3; *Efesenii* 2, 2). În suferințele pentru numele lui Iisus aflăm cea mai deplină alipire de Hristos; atunci Duhul lui Hristos odihnește în noi (*I Petru* 4, 14; *II Corinteni* 4).

d) Revărsarea cincizecimică a Duhului Sfânt este desăvârșirea mântuirii inaugurate de Hristos, de care este nedespărțită: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său [...] ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, Care strigă: Avva, Părinte!” (*Galateni* 4, 4-5, 6); „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă. Căci Hristos [...] a murit pentru cei necredincioși” (*Romani* 5, 5-6; cf. *II Corinteni* 1, 21-22; *Efesenii* 1, 13-14; *I Tesloniceni* 5, 18-19).

e) Astfel, Sfântul Duh marchează punctul final al lucrării mântuirii (cf. *Luca* 12, 49) și inaugurează înălțarea omenirii reînnoite către Tatăl (*Efesenii* 2, 18; cf. reîntoarcerea lui Hristos la Tatăl: *I Corinteni* 3 și 12, 4-12; *Efesenii* 3, 14).

f) Lauda și mărturisirea lui Dumnezeu se exprimă adeseori treimic, prin dinamica firească a rugăciunii: *Efesenii* 5, 18-20; cf. *Filipeni* 3, 3; *Romani* 1, 8-15; *Efesenii* 1, 3; *I Petru* 1, 2.

g) Menționarea Duhului Sfânt este, adesea, implicită, confundându-se în lucrările sau energiile divine ale Tatălui ceresc prin Hristos Iisus (*II Corinteni* 1, 3 ș.u.; *I Corinteni* 8, 6): „Întru El v-ați îmbogățit deplin întru toate. [...] Nu sunteți lipsiți de nici un dar [...] ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul Său Iisus Hristos,” (*I Corinteni* 1, 5, 7, 9); „Har vouă și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru

și de la Domnul nostru Iisus Hristos (*Galateni* 1, 3; cf. *Efesenii* 1, 2; *I Corinteni* 1, 3; *Romani* 1, 7; *Filipeni* 1, 2).

h) În Epistolele pauline există pasje cu structură trinitară *expressis verbis*:

- „Darurile sunt felurite, dar același Duh. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți.” (*I Corinteni* 12, 4-6);
- „Harul Domului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!” (*II Corinteni* 13, 13);
- „Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; Este un Domn, o credință, un botez. Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și întru toți” (*Efesenii* 4, 4-6).

Aceeași mărturie o dă Sf. Apostol Ioan: “Vă vestim viața de veci, care *era la* Tatăl și s-a arătat nouă, [...] ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos” (*I Ioan* 1, 2-3). „Împărtășirea”, la Sfântul Ioan, este un nume al Duhului Sfânt. Iisus Hristos este Mijlocitor la Tatăl: „avem Mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept” (*I Ioan* 2, 1). Iar Dumnezeu “ne-a dat din Duhul Său” (*I Ioan* 4, 13). Duhul lui Hristos ne este dat în funcție de capacitatea noastră de a-L primi. În acest sens, Sfântul Ioan a văzut apa cea vie: “râul și apa vieții, limpede cum e cristalul și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului” (*Apocalipsa* 22, 1)³⁴.

4. Taina Sfintei Treimi în Sfânta Tradiție

1) Credința în Sfânta Treime în Biserica postapostolică

Conștiința treimică a Bisericii s-a manifestat, de la început, și se manifestă în continuare, în primul rând, *în cult*. Cultul este atitudinea doxologică a Bisericii în fața prezenței lui Dumnezeu. În cult se exprimă conștiința teologică a Bisericii la nivelul său cel mai intim și mai adevărat. *Lex orandi* devine *lex credendi* și *lex*

³⁴ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 118-163.

vivendi, adică regula de rugăciune determină regula credinței și a vieții. De aceea, textele liturgice, rugăciunile, imnele, litaniiile, lecturile, propovăduirea, acțiunea liturgică însăși, celebrarea rituală și simbolică exprimă credința Bisericii.

Întemeiat pe Revelația Sfintei Treimi, în și prin Iisus Hristos, și prin trimiterea Sfântului Duh, cultul Bisericii este, de la începuturile sale, trinitar în conținutul și dinamica sa. El instituie și permanentizează întâlnirea cu Sfânta Treime sau cu Persoanele Sfintei Treimi înseși, către Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Cultul eclesial, ca și cultul launtric al inimii este, astfel, trinitar și în finalitatea sa. În centrul cultului în perioada apostolică și post-apostolică se află Botezul și Euharistia, cele două Taine care stau la temelia vieții creștine și a Bisericii. La săvârșirea Botezului și Euharistiei se manifestă conștiința treimică a Bisericii și este mărturisită credința în Sfânta Treime.

În acest sens, *formula și rânduiala Botezului*, întrebuintate în Biserica de la început până astăzi, constituie o scurtă mărturisire a credinței în Sfânta Treime și un act de cult, prin care se exprimă această credință. Formula și rânduiala Botezului au la bază înseși cuvintele lui Hristos Cel înviat adresate Apostolilor, prin care El îi trimite la propovăduirea Evangheliei în toată lumea: „învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19). *Didahia celor Doisprezece Apostoli* (cca. 50 sau 90-100 d. Hr., cap. VII) menționează această formulă și indică rânduiala Botezului, astfel:

„Iar cu privire la Botez, așa să botezați: după ce ați spus înainte toate acestea, botezați/cufundați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, în apă curgătoare. Iar dacă n-aveți apă curgătoare, botezați/cufundați în altă apă; dacă nu puteți în apă rece, în caldă. Iar dacă nu ai nici una nici alta, varsă apă pe cap de trei ori în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”³⁵.

Biserica a exprimat credința în Sfânta Treime nu numai prin formula Botezului, ci și prin modul săvârșirii acestei Taine, prin

³⁵ *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, trad. Diac. Ioan Ică jr., în: Diac. Ioan Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 568.

întreita cufundare în apă și pronunțarea distinctă a numelor Persoanelor Sfintei Treimi. Întreita cufundare era considerată ca simbol al Sfintei Treimi. Despre continuitatea mărturisirii credinței în Sfânta Treime la săvârșirea Botezului și despre roadele acestei Taine: „Iar credința, așa cum ne-au predat-o prezbiterii, ucenicii apostolilor, ne procură aceasta: mai întâi ne sfătuiește să ne aducem aminte că am primit un Botez, spre iertarea păcatelor în numele lui Dumnezeu-Tatăl și în numele lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, mort și înviat, și în Duhul Sfânt al lui Dumnezeu; că acest Botez e pecetea vieții veșnice și nașterea din nou în Dumnezeu, ca să fim acum nu fii ai unor oameni muritori, ci ai Dumnezeului veșnic”³⁶.

“Structura *rugăciunii euharistice* răspunde, încă de la începuturile creștinismului, rânduiei de rugăciune și credință a Bisericii. Rugăciunea euharistică este, în mod imuabil, adresată Tatălui, către El se îndreaptă Biserica, într-o neîncetată rostire a Rugăciunii arhieresti a lui Iisus Însuși: «Avva, Părinte», «Tatăl nostru». Către Tatăl se îndreaptă Biserica în rugăciunea sa de mulțumire (euharistie), ca și în cea de mijlocire. De la Tatăl primește harul vieții celei noi, har pe care, la rândul Său, îl împărtășește oamenilor. Împreună cu împărtășirea, «Tatăl nostru» este cu adevărat punctul culminant al tainei euharistice, în care Biserica se instituie într-o atitudine filială”³⁷.

Rugăciunea Îi cuprinde pe Fiul și pe Duhul Sfânt începând de la Cincizecime. Mijlocirea lui Hristos înviat este totală, în plinătatea Duhului. Sf. Irineu de Lyon, referindu-se la rugăciunea euharistică, spune: „Preoții, urmașii Apostolilor, descriu calea celor mântuiți și urcușul lor: prin Duhul urcă la Fiul, iar prin Fiul, la Tatăl, iar Fiul încredințează, în cele din urmă, Tatălui lucrarea Sa, după cum scrie Apostolul (*I Corinteni* 15, 24)”³⁸.

Sfânta Treime este mărturisită și preamărită prin *formula doxologică*: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”, care însoțește

³⁶ Sf. IRINEU DE LYON, *Dovedirea credinței Apostolice*, IV, trad. Diac. Ioan Ică jr., în: *Canonul Ortodoxiei*, p. 496.

³⁷ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 194.

³⁸ Sf. IRINEU DE LYON, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, V, 36, 2, vol. II, trad. Pr. D. O. Picioruș, Teologie pentru azi, București, 2007, p. 451; Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 194.

rugăciunile și cântările, precum și prin cunoscuta cântare de seară din slujba vecerniei, *Lumina lină*, în care „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”.

Având în vedere cuvintele Mântuitorului de la *Matei* 28, 19, prin care poruncește ca cei ce cred să fie botezați în numele Sfintei Treimi, Biserica a alcătuit, chiar din timpul Sfinților Apostoli *scurte mărturisiri de credință*, numite *simboluri*. Acestea trebuiau cunoscute și rostite de toți cei care doreau să devină creștini, deci la Botez, sau de cei care, într-o formă sau alta, doreau sau trebuiau să-și manifeste credința creștină. În Biserica primară existau mai multe simboluri de credință care conțineau învățătura despre Sfânta Treime și mântuirea în Hristos, deosebindu-se, ca formă, prin mici diferențe între ele. În toate aceste simboluri se arată egalitatea și deoființimea celor trei Persoane divine, iar unitatea ființei se exprimă prin aceea că numele *Dumnezeu* se pune numai o dată, la început, și El se referă la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Cel mai vechi simbol de credință creștină este *Simbolul apostolic*, în care se spune: „Cred în Dumnezeu, *Tatăl* atotputernic [...] și în Iisus Hristos, unicul, *Fiul Lui*, Domnul nostru, Cred și în *Duhul Sfânt*”. Și mai precis și foarte clar, credința în Sfânta Treime este mărturisită în *Simbolul athanasian*: „Trebuie să adorăm pe un Dumnezeu în Treime și Treimea în unime, *nici confundând Persoanele, nici împărțind Ființa* (împotriva monarhianismului și triteismului – *n. n.*). Alta este persoana Tatălui, alta a Fiului și alta a Duhului Sfânt, totuși una este dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, egală în slavă și veșnică majestate”³⁹.

Mărturiile martirilor care și-au jertfit viața slăvind pe Dumnezeu în Treime sunt alte mărturisiri scurte ale credinței în Sfânta Treime. Sfântul Policarp, episcopul Smyrnei (†155 d. Hr.), înainte de a fi maririzat, face această mărturisire de credință:

„Doamne, Dumnezeule, Atotputernice, Tatăl iubitului și binecuvântatului Tău Fiu, Iisus Hristos, [...], Te laud, Te binecuvintez și Te preamăresc prin veșnicul și cerescul arhieru Iisus Hristos, iubitul Tău Fiu, prin Care, împreună cu El și cu Duhul Sfânt, Ți se cuvine slavă acum și în veacurile ce vor să fie. Amin”.

³⁹ Pr. D. RADU, *Îndrumări misionare*, p. 114.

Iar în salutarea de încheiere din *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp*, se spune: “Vă dorim, fraților, să fiți sănătoși, umblând după cuvântul Evangheliei lui Iisus Hristos, Căruia se cuvine slavă dimpreună cu Dumnezeu Tatăl și Sfântul Duh, spre mântuirea celor aleși, precum a mărturisit fericitul Policarp”⁴⁰.

O expunere a învățăturii Bisericii despre Sfânta Treime o aflăm la Părinții Apostolici, la Apologeți și la Sfinții Părinți. *Părinții Apostolici* exprimă simplu această credință. Ei repetă, cu mici modificări, expresiile scripturistice. De exemplu, Clement Romanul, scrie corintenilor: „Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, un singur Hristos și un singur Duh al harului, revărsat peste noi?”⁴¹.

Apologeții și Sfinții Părinți au expus învățătura despre Sfânta Treime odată cu combaterea ereziilor sabeliană și subordinațiană, aprofundând relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi și relația lui Dumnezeu cu lumea.

2) Erezii anti-trinitare

Sabelienii considerau Persoanele dumnezeiești ca trei moduri de manifestare a lui Dumnezeu în istoria lumii. Ei admiteau numai o treime aparentă, o divinitate care ia trei înfățișări, nu însă una care există în trei persoane distincte. Pentru ei persoana (*prosopon* = mască) este modul de manifestare exterioară, de apariție, de înfățișare a unicului Dumnezeu. Dumnezeu, Care este unic, a luat, rând pe rând, diferite înfățișări prin care Se manifestă în lume. El S-a manifestat, ca Tată, în crearea și conservarea lumii, ca Fiu, în mântuirea lumii din păcat și ca Duh Sfânt în sfințirea oamenilor. Sau, în Vechiul Testament S-a manifestat ca Tată, în Iisus Hristos, ca Fiu, iar la Cincizecime ca Duh Sfânt. Așadar, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt decât trei moduri de manifestare ale unicului Dumnezeu. De aici urmează că, în timpul când Dumnezeu există ca Tată, El nu există ca Fiu, sau ca Duh Sfânt; când există ca Fiu,

⁴⁰ *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp*, XIV,1, XXII, 1, în: *Actele martirice* (PSB 11), trad. Pr. Ioan Rămureanu, EIBMBOR, București, 1982, pp. 32, 34.

⁴¹ Sf. CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni*, XLVI, 6, în: *Scrierile Părinților Apostolici* (PSB 1), trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 70.

nu există ca Tată și ca Duh Sfânt etc. Modaliștii alterau noțiunea Dumnezeului creștin într-un dublu sens: pe de o parte tăgăduiau că iubirea dumnezeiască este motiv și premisă principală a mântuirii lumii prin Hristos, iar pe de altă parte, negau Treimea de Persoane absolute în Dumnezeu, amestecând pe Dumnezeu cu lumea, în chip panteist, ca păgânii.

Subordinaționiștii, dimpotrivă, accentuau numai transcendența lui Dumnezeu. După ei, Dumnezeu nu vine în atingere cu lumea, deoarece, când a voit să o creeze, a creat mai întâi Logosul, Căruia I-a lăsat sarcina să o creeze. Iar Acesta este ajutat de Duhul Sfânt. Logosul și Duhul Sfânt nu sunt – spun suordinaționiștii – decât niște puteri dumnezeiești, prin care Dumnezeu Își desfășoară activitatea în lume. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu Se descoperă în lume și că Iisus Hristos nu este Revelația lui Dumnezeu, nu este Fiul adevărat al lui Dumnezeu.

Ca părere teologică greșită, subordinațianismul este întâlnit încă din secolul al II-lea, când învățătura despre Sfânta Treime nu era suficient elaborată. De subordinațianism au fost acuzați, de acea, și unii scriitori bisericești. Ca erezie, însă, care a avut răsunet mare și un însemnat număr de adepți, și care a produs tulburări în Biserică, subordinațianismul, dus la extrem, apare numai în secolul al IV-lea, sub formă de *arianism* și *macedonianism* sau *pnevmatomahism*.

Arianismul este subordinațianismul dezvoltat la extrem. Este o tendință nereușită de a explica rațional învățătura despre Sfânta Treime, de a împăca rațional unitatea lui Dumnezeu cu treimea Persoanelor. Arie, promotorul acestei erezii, învăța că există un singur Dumnezeu fără început și mai presus de lume. Fiind transcendent lumii, El nu poate intra în contact direct cu lumea finită. De aceea, când a hotărât să creeze lumea, Dumnezeu a creat mai întâi, din nimic, o ființă deosebită, prin care a creat, apoi, întreg universul. Această ființă, numită Fiul lui Dumnezeu, a fost creată în mod liber nu din veșnicie, ci în timp. Așadar, a fost cândva când Fiul nu exista și deci nici Dumnezeu nu era Tată. Fiul este prima creație a lui Dumnezeu. Este singura creatură directă a Tatălui și

din această cauză este creatura cea mai perfectă, cea mai apropiată de Tatăl. Fînd prima și cea mai perfectă creatură a Tatălui, El poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși nu este Dumnezeu adevărat și nu este deoființă cu Tatăl. El este Fiul adoptiv al lui Dumnezeu și nu Fiu în sensul adevărat. Și cum prin acest Fiu Dumnezeu creează lumea, este și El Dumnezeu, prin participare la stăpînirea lumii împreună cu Dumnezeu. Arianismul a fost condamnat definitiv la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, în anul 325.

Macedonianismul sau *pnevmatomahismul* este arianismul extins la Persoana Duhului Sfânt. Arie nu a discutat îndeosebi despre Duhul Sfânt. Cum el însă învăța că toată existența este creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că și Duhul Sfânt este creat de Fiul. De aceea, El este inferior, este subordonat Tatălui și Fiului. La această concluzie a ajuns Macedonie, fost episcop de Constantinopol (+362). El învăța că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului, după cum Fiul este o creatură a Tatălui. De aceea, Duhul Sfânt este slujitor al Tatălui și al Fiului. Întrucît Macedonie și adepții lui negau dumnezeirea Sfântului Duh, așa zicînd luptau împotriva divinității Lui, ei au fost numiți pnevmatomahi. Pnevmatomahismul a fost condamnat la Sinodul II Ecumenic, de la Constantinopol, în anul 381⁴².

3) Părinții Apostolici, vechile simboluri de credință și mărturiile martirilor

Acestea au exprimat credința în Sfânta Treime într-un mod simplu, repetînd, cu mici modificări, expresiile din scrierile Apostolilor, mărturisind și slăvind pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh. Cuvîntul „Treime” însuși (*Trias*, *Trinitas*) apare pentru, prima dată, la Teofil al Antiohiei (+185), în Răsărit și la Tertulian (+220), în Apus⁴³.

⁴²N. CHIȚESCU, Pr. I. TODORAN, Pr. I. PETREUȚĂ, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, pp. 304-308.

⁴³Sf. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic. Cartea a II-a*, XV, în: *Apologeți de limbă greacă* (PSB 2), EIBMBOR, București, 1979, p. 307; Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1986.

În confruntarea cu ereziile și cu cultura greco-romană, teologia patristică a trebuit să expună învățătura Bisericii, pentru a o face accesibilă în cadrul acestei culturi, bazându-se pe Revelația biblică, dar folosindu-se și de termeni luați din filosofia contemporană. Părinții Bisericii au preluat noțiuni și expresii din filosofia greacă pe care le folosesc în prezentarea învățăturii creștine, după ce le-au dat un conținut creștin. Astfel, ei au introdus o adevărată revoluție în domeniul filosofiei antice gecești. Desigur, confruntarea a fost de durată și nu a fost simplă.

Folosind ideile filosofiei grecești contemporane despre *logos*, luate îndeosebi de la Filon din Alexandria și stoici, și prelucrându-le în spiritul credinței creștine, pentru a explica relația între Fiul și Tatăl, apologeții identifică „logosul” din această filosofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ei au adus o oarecare înțelegere a învățăturii creștine despre Fiul lui Dumnezeu în cultura elenistă întrucât ideea de „logos” era binecunoscută atât intelectualilor păgâni, cât și multor creștini. Dar în această expunere ei au făcut și greșeli. Căci în sistemul filosofiei lui Filon și al stoicilor, *logosul* era o idee cosmologică necesară pentru a stabili o punte de legătură între absolut și materie, pentru a crea lumea. În sistemul teologiei apologeților însă ideea de „logos” nu este strict necesară. Aceasta pentru că, potrivit Revelației biblice, lumea este creată de Dumnezeu din nimic, nu era numai decît necesar să existe Logosul ca mijlocitor între Dumnezeu și lume. În consecință, apologeții învață că Logosul nu există la Dumnezeu din veci. Dumnezeu vrînd să creeze lumea, înainte de creare, a dat naștere Cuvîntului (Logosului). Această naștere nu este o emanație din ființa divină și Dumnezeu n-a pierdut nimic din ființa Sa născînd Logosul. Odată născut, Logosul nu mai există în interiorul, ci alături de Dumnezeu. Logosul este izvorul binelui, adevărului și al tuturor valorilor din lume. Toți oamenii mari au stat sub influența lui. Dar întrucât ei posedau adevărul numai parțial, la plinirea vremii, Logosul S-a întrupat în Iisus Hristos. Iisus Hristos este Însuși Logosul lui Dumnezeu întrupat. De aceea El posedă adevărul deplin, și prin El toți creștinii în Hristos⁴⁴.

⁴⁴Pr. Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 253-255.

Apologeții n-au abordat însă învățătura creștină despre Sfânta Treime în ansamblul său și n-au clarificat relațiile dintre Persoanele trinitare. Ei au abordat numai relația Logosului cu Dumnezeu și cu lumea și au cugetat nașterea Fiului în timp, Fiul fiind, în cugătarea lor, într-o anumită măsură inferior Tatălui și neavând toate însușirile ființei dumnezeiești.

Abia în lupta cu marile erezii ale vremii – cu arianismul, sabelianismul și pnevmatomahii – marii Părinți ai Bisericii, din secolele al IV-lea și al V-lea, au formulat învățătura despre Sfânta Treime. Scrieri speciale referitoare la Sfânta Treime au alcătuit: Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Didim cel Orb, Sf. Ambrozio al Milanului ș.a. Foarte edificatoare sunt, în această privință, și capitolele VI-VIII din cartea I a *Dogmaticii* Sf. Ioan Damaschin, ca o încoronare a Tradiției patristice⁴⁵.

Concepțiile greșite, eretice, despre Dumnezeu, care revin la unele secte și denominațiuni creștine din timpul nostru, au obligat Biserica să aprofundeze adevărul revelat despre Sfânta Treime, cuprins în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică, și să-l formuleze oficial și solemn, pentru a feri pe credincioși de erezie și răstălmăciri eretice, în învățătura despre Dumnezeu, Unul în ființă și întreit în Persoane. Această formulare definitivă a adevărului despre Sfânta Treime, pe baza Sfintei Scripturi și a Tradiției apostolice, a avut loc la Sinoadele I și al II-lea Ecumenice, care fac parte, de asemenea, din Sfânta Tradiție.

5. Reflexe ale Sfintei Treimi în creație

„A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea”⁴⁶ Astăzi, știința a descoperit că nu există nimic în sine, ci totul se află în relație reciprocă, iar modul antinomic al realității a devenit o realitate recunoscută de savanți și filosofi de marcă:

„O ordine implicită, foarte profundă și invizibilă lucrează dedesubtul dezordinii explicite, spun unii dintre ei. La originea creației nu există

⁴⁵ N. CHIȚESCU et al., *Teologia dogmatică...*, p. 298.

⁴⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 288.

evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară celor pe care le putem imagina, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă⁴⁷.

Despre această prezență a întregului în parte, ca mod de a fi al realității, vorbește și Sf. Atanasie cel Mare, atunci când spune că Logosul Tatălui, Care sălășluiește în toate, Își întinde pretutindeni puterile Sale, dă viață tuturor și „le păzește împreună și pe fiecare în parte”, alcătuind o singură lume și „ordine frumoasă și armonioasă a ei”, „El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoința Tatălui”⁴⁸. Știința și teologia se întâlnesc pentru a afirma împreună caracterul antinomic al realității ca unitate în diversitate, care își are ultimul temei „foarte sus, deasupra universului”, în Sfânta Treime⁴⁹. Unul dintre marii teologi ai Bisericii Răsăritene, care a pus în evidență frumusețea plină de strălucire negrăită a Sfintei Treimi, a fost Sf. Grigorie de Nazianz. Într-unul din poemele sale, Sf. Grigorie de Nazianz face o mărturisire impresionantă, izvorâtă din experiența duhovnicească a întâlnirii lui cu Sfânta Treime:

„Din ziua în care am renunțat la cele lumești ca să-mi consacru sufletul contemplării cerești, prealuminoase, când înțelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiți de lumina Treimii, a Cărei strălucire depășește tot ce poate concepe mintea omului, iar de pe înălțimea tronului slavei Sale, Treimea revarsă peste toți și peste toate razele Sale de lumină negrăită, comună Celor trei. Acesta este izvorul a toate câte există aici jos, separate prin timp de cele de sus. Din ziua aceea am murit față de lume și lumea a murit față de mine și aștept să fiu acolo unde este Treimea mea, în strălucirea splendorii Sale”⁵⁰.

⁴⁷ JEAN GUITTON, *Dumnezeu și știința*, Harisma, București, 1992, p. 94.

⁴⁸ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, XLII, în: *Scrieri I* (PSB 15), trad. Pr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, p. 79.

⁴⁹ Bernhard PHILIBERT, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Christians Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971, p. 21; cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 288.

⁵⁰ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme II*, în : PG 37, col. 11, 65 apud Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 139.

Pentru a pune în lumină taina intersubiectivității trinitare, descoperită de Hristos, teologia răsăriteană a creat noțiunea de „persoană”, care exista în filosofia greacă numai în sens de mască sau înfățișare exterioară a ființei, și a arătat că persoana nu este o mască „suprapusă” ființei divine, ci Însuși Ipostasul ființei divine sau realitatea constitutivă a ființei dumnezeiești. Datorită noțiunii de „persoană” teologia patristică a pus în evidență intersubiectivitatea Persoanelor divine și perihoreza trinitară. Pentru Părinții Bisericii, Sfânta Treime nu a fost obiect de speculație filosofică, ci Subiect personal de dialog și intensă trăire duhovnicească, care le-a permis să descopere focul iubirii pe care Lumina cu trei străluciri o revarsă peste Biserică și peste întreaga zidire⁵¹.

Cel mai apropiat chip al Sfintei Treimi, în creație, ca un reflex palid al Ei, este unitatea de ființă și distincția personală a oamenilor⁵². Aceeași natură umană comună subzistă în multe ipostasuri sau persoane, într-o mulțime de subiecte distanțate, dar într-o solidaritate ontologică, deși unele se mîntuiesc covârșite de Duhul lui Hristos, altele nu. Fiecare ipostas uman este legat de celelalte în mod ontologic și aceasta se manifestă în necesitatea lor de relație, de a fi în comuniune.

Prin aceasta ipostasurile umane au caracter de persoane și adevărata lor dezvoltare constă în dezvoltarea lor ca persoane, prin comunicarea și comuniunea tot mai strânsă între ele. Revelația divină ne arată că omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu” spre „asemănarea” cu El (*Facerea* 1, 26): „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (*Facerea* 1, 27). Deci, prin creație, omul este adus la existență în această dualitate personală complementară deschisă spre Creatorul său. Omul-eu este deschis spre „Tu” al lui Dumnezeu și spre „tu” al semenului său. De aceea, omul se dezvoltă cu adevărat, se împlinește și desăvârșește numai în comuniune cu Dumnezeu, din puterea harului Său și în comuniune semenii săi.

⁵¹ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 138-139; Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 300-320.

⁵² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 289.

6. Formularea dogmei Sfintei Treimi

6.1. Formularea dogmei Sfintei Treimi la primele două Sinoade Ecumenice

Revelația Sfintei Treimi, adusă de Mântuitorul Iisus Hristos și fixată în Tradiția apostolică și în scrierile Noului Testament a fost aprofundată, apărată și formulată de Biserică împotriva celor care o înțelegeau greșit și care, interpretând tendențios textele scripturistice trinitare, alterau grav învățătura creștină despre Dumnezeu. Deci, ereziile antitrinitare – monarhianismul și modalismul (sec. II-III), subordinaționismul, cu cele două extreme ale lui, arianismul și macedonianismul (sec. IV) – au determinat Biserica să apere și să formuleze, într-o formă precisă, adevărul despre Dumnezeu Unul în Ființă și întreit în Persoane. La acest factor extern se adaugă și factori interni: *necesitatea asigurării unității de credință*, Sfânta Treime fiind adevărul dumnezeiesc fundamental, atotcuprinzător și baza mântuirii noastre, precum și *scopul misionar și apologetic*. Confruntarea cu problemele filosofice ale vremii a fost provocată de întâlnirea creștinismului cu lumea spirituală elenistă, însă ea a fost întemeiată și în interior, în mărturia biblică despre Dumnezeu Care este Dumnezeul universal al lui Israel și al tuturor popoarelor. Cum putea fi făcută valabilă însă această pretenție de universalitate altfel decât prin faptul că credința creștină a intrat în dialog cu filosofia și a încercat să răspundă la întrebările acesteia? Așadar, confruntarea creștinismului cu cultura și filosofia elenistă a avut un scop misionar apologetic, acela de a arăta că sensul existenței create se împlinește și mântuirea se dobândește numai în comuniunea cu Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în Iisus Hristos, în puterea Duhului Sfânt⁵³.

Nu a fost și nu este ușor însă să lămurești misterul că Dumnezeu este Unul în Ființă, dar întreit în Persoane; că este Unul și unic; că este o unitate fără egal și fără asemănare, dar că această unitate există în trei Persoane, într-un mod mai presus de posibilitatea noastră de înțelegere:

⁵³ Pr. V. BEL, *Misiunea Bisericii...*, pp. 261-262.

„Mare este primejdia în lupta cu ereticii! – spune Sf. Ioan Gură de Aur. Te temi ca nu cumva lovind pe unul, să fii rănit de celălalt. Dacă spui că este o singură Dumnezeu, Sabelie răspunde îndată că tot astfel o mărginește și el; dacă o desparți, spunând că Unul este Tatăl, Unul este Fiul și Altul este Duhul Sfânt, se înfățișează Arie, care de la deosebirea dintre Persoanele Dumnezeirii te duce la deosebirea de ființă. De aceea, în lupta pe care o ai de dus cu acești eretici trebuie să știi să te ferești de nelegiuitul amestec făcut de Sabelie între Persoanele Dumnezeirii, dar să fugi și de nebuneasca deosebire făcută de Arie în Ființa Dumnezeirii, și să mărturisești că una este Dumnezeirea Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, dar adăugând, totodată, că această unică Dumnezeu are trei ipostase”⁵⁴.

Combătând pe Arie, care nega dumnezeirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, susținând că a fost un timp când Fiul n-a existat și că El a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină de cea a Tatălui, Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) afirmă că Iisus Hristos este „Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii”, deci este Fiul Tatălui în sens propriu, veșnic ca și Tatăl; Fiul este „de o ființă cu Tatăl” (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), deci Fiul este Dumnezeu ca și Tatăl; Fiul este Dumnezeu-Creatorul ca și Tatăl, căci prin El „toate s-au făcut”.

După ce formulează învățătura despre Dumnezeu, în general, și despre Dumnezeu Tatăl, în special (art. 1), Sinodul formulează, în continuare, în Simbolul credinței, învățătura despre Dumnezeu – Fiul întrupat, născut din veci din Tatăl, de o ființă cu El: „Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) prin Care toate s-au făcut” (art. 2).

În articolul următor (art. 3) este formulat adevărul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt, din Fecioara Maria, la plinirea vremii, adică în timp: „Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om”. Adevărul despre Pătimirile, moartea pe cruce, îngroparea, Învierea din morți, Înălțarea la ceruri, A doua venire și judecata universală, adică

⁵⁴ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 199.

despre întreaga lucrare mântuitoare a lui Hristos, este formulat în alte patru articole (art. 4-7).

După condamnarea lor la Sinodul I Ecumenic, arienii și-au îndreptat atacul împotriva Duhului Sfânt, negându-i dumnezeirea și susținând că El este o creatură a Fiului, mai mic decât Fiul și supus Fiului, iar ca „Duh” sau „Spirit” este superior naturii spirituale a îngerilor, având o poziție intermediară între Dumnezeu și creaturi. Aceștia au constituit erezia pnevmatomahilor, adică a luptătorilor împotriva Duhului Sfânt. Pnevmatomahii s-au mai numit *macedonieni* sau *maratonieni*. Denumirea de macedonieni li s-a dat după numele episcopului semiarian Macedoniu, inițiatorul acestei erezii, depus din scaun, ca eretic, în anul 360 de Sinodul din Constantinopol. După moartea lui Macedoniu, conducerea pnevmatomahilor a preluat-o diaconul Maratoniu, hirotonit de Macedoniu ca episcop de Nicomidia, de la care au primit și numele de *maratonieni*.

Dumnezeirea, egalitatea și deoființimea sau consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl, precum și cu Fiul, au fost aprofundate și apărute, împotriva pnevmatomahilor, de marii părinți și teologi ai secolului al IV-lea, ca: Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Atanasie cel Mare, de părinții capadocieni: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz sau Teologul, Sf. Grigorie de Nyssa, de Didim cel Orb, de Sf. Ambrozie al Milanului și alții.

Beneficiind de întreaga aprofundare teologică de până aici, privind Sfânta Treime, în general, și Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, în special, Părinții Sinodului II Ecumenic, de la Constantinopol (381), după ce păstrează și confirmă, mai pe larg, învățătura ortodoxă de la Niceea, exprimată în *Simbolul credinței*, despre Dumnezeu Tatăl, creator și proniator a tot ceea ce există, despre Dumnezeu Fiul întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, Mântuitorul lumii (art. 2-7), condamnă erezia pnevmatomahilor și mărturisesc în mod expres credința în Duhul Sfânt, cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi: „(Cred – *n.n.*) Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci” (art. 8).

În mărturisirea credinței în Duhul Sfânt, Părinții de la Sinodul II Ecumenic nu au introdus termenii „Dumnezeu” și „de o ființă” (*omoousios*), ca în art. 2, dedicat dumnezeirii Domnului nostru Iisus Hristos, pentru a menaja pe creștinii care se temeau de orice formulă nouă, chiar dacă aceasta nu făcea altceva decât să exprime mai direct și mai clar învățătura ortodoxă a Bisericii. Prudența Părinților sinodali s-a dovedit eficace, căci erezia lui Macedoniu a fost părăsită, iar formularea învățăturii ortodoxe despre Sfântul Duh, fixată în *Simbolul constantinopolitan*, a rămas neschimbată, fiind confirmată de către celelalte Sinoade Ecumenice, în hotărârile lor (în special de Sinoadele III și IV Ecumenice) împreună cu întregul text al Simbolului niceoconstantinopolitan pe care Biserica Ortodoxă îl folosește peste tot, în slujbele și rugăciunile sale.

Dumnezeirea Duhului Sfânt este exprimată în mărturisirea Sinodului II Ecumenic, adică în articolul șapte al *Simbolului de credință*, prin afirmațiile acestei mărturisiri.

Duhul Sfânt este „Domnul de viață Făcătorul”, ceea ce implică, pentru Duhul Sfânt, plenitudinea dumnezeirii. „Domn”, „Creator” și „Proniator” a toate este Dumnezeu-Tatăl, cum mărturisim în art. 1 al *Simbolului*; „Domn” este Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos: „(Cred – *n.n.*) Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii» (art. 2) și „Domn” este Duhul Sfânt: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (*II Corinteni* 3, 17). Duhul Sfânt este „Duhul Domnului” (*II Corinteni* 3, 17-18). Duhul Domnului este împreună cu Cuvântul Domnului întrupat: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor” (*Isaia* 61, 1; *Luca* 4, 18). Duhul Sfânt este în relație cu Tatăl și cu Fiul, fiind numit și Duhul Tatălui, dar și Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos: „Dar voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos acela nu este al Lui” (*Romani* 8, 9). Deci, Duhul Sfânt este Dumnezeu ca și Dumnezeu-Tatăl și ca Fiul lui Dumnezeu sau Dumnezeu-Fiul. Sfântul Duh este „Domnul de viață Făcătorul”, El este Dumnezeu ca și „Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului”, pentru că numai Dumnezeu este Cel ce dă viață:

„Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine” (*Ioan* 5, 26).

Dumnezeirea și deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și, prin aceasta, cu Fiul, este arătată prin folosirea expresiei neotestamentare că Duhul Sfânt purcede din Tatăl: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (*Ioan* 15, 26). Prin aceasta se arată că Duhul Sfânt are ființa Sa în Tatăl, că are ființă comună cu Tatăl.

Și mai direct, deoființimea sau consubstanțialitatea și, deci, egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul este indicată și subliniată în mărturisirea Sinodului II Ecumenic, îndată după ce se arată modul provenirii prin purcedere a Sfântului Duh din Tatăl, prin cuvintele: „Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit”, care exprimă, în alți termeni, deoființimea și egalitatea celor Trei Persoane divine. Sfântului Duh I se cuvine aceeași închinare și slăvire ca și Tatălui și Fiului, deci este Dumnezeu ca și Tatăl și Fiul.

Mai departe, în același articol al *Simbolului*, Duhul Sfânt este arătat ca Cel „Care a grăit prin proroci”, descoperind, deci, pe Dumnezeu, oamenilor, cum ne încredințează, de altfel, Sf. Apostol Pavel, prin cuvintele: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu (*I Corinteni* 2, 9-10; *Isaia* 64, 3)⁵⁵.

Duhul Sfânt are un rol deosebit în Revelație. El a revelat patriarhilor, dreptilor și tuturor prorocilor Vechiului Testament voia și cuvântul lui Dumnezeu. Prorocii sunt purtătorii privilegiați ai Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt, ei primesc capacitatea deosebită de percepere a prezenței lui Dumnezeu, a voii Lui; ei stau într-o relație vie cu Dumnezeu, în slujba poporului Israel. Prin aceasta ei primesc de la Dumnezeu și comunicarea unor intenții de viitor ale Lui cu privire la poporul Israel și cu privire la mântuirea întregului neam omenesc în Hristos.

⁵⁵ Pr. D. RADU, *Îndrumări misionare*, pp. 116-118.

Spre deosebire de falșii proroci, care pretind inspirația Duhului Sfânt, neputând cunoaște voia lui Dumnezeu cu privire la viitor, prorocul adevărat are pe Duhul lui Dumnezeu, prin Care se află în relație intimă cu Dumnezeu și Care, pentru aceea, este un Duh al adevăratei puteri și cunoașteri, mai exact Duhul Adevărului. Prorocul Isaia, de exemplu, are conștiința că este trimis de către Însuși Duhul lui Dumnezeu (*Isaia* 48, 16). Acest Duh face din gura lui „sabie ascuțită” (*Isaia* 49, 2). Din cuvântul lui Dumnezeu iradiază Duhul lui Dumnezeu ca o mare putere de chemare către proroc și către cei cărora le vorbește acesta (*Iona* 1, 2; *Iezechiel* 2, 1-2). Și prin puterea Duhului care este în ei, prorocii trăiesc o adevărată răspundere în fața lui Dumnezeu pentru popor și, de aceea, Dumnezeu le dă lor răspuns când vor să cunoască voia lui Dumnezeu cu privire la popor⁵⁶.

Duhul Sfânt este și sufletul și viața Bisericii; El revarsă plinitudinea vieții dumnezeiești în Biserică, prin Hristos Cel înviat și înălțat. Prin Duhul Sfânt, Hristos Se sălășluiește în oameni încorporându-i în Sine, ca mădule ale trupului Său. Biserica însăși, în calitatea ei comuniune și comunitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu, intră în istorie la Cincizecime, odată cu venirea personală a Sfântului Duh în lume (*Faptele Apostolilor* 2, 1-3).

De aceea, în continuarea formulării și exprimării credinței ortodoxe în Duhul Sfânt, *Simbolul niceoconstantinopolitan* formulează succint învățătura despre Biserică, indicându-i însușirile ei specifice: unitatea, sfințenia, catolicitatea sau sobornicitatea și apostolicitatea (art. 9), învățătura despre Botez și, prin aceasta, despre toate Tainele Bisericii (art. 10) și învățătura despre învierea morților (art. 11), și viața veșnică (art. 12).

Cu mărturisirea credinței în Duhul Sfânt, la Sinodul II Ecumenic, s-a încheiat formularea dogmei Sfintei Treimi care exprimă credința și învățătura creștină despre Dumnezeu-Sfânta Treime ca bază a mântuirii noastre în Hristos. *Simbolul niceoconstantinopolitan* este sinteza cea mai concisă, dar cuprinzătoare, a învățăturii Bisericii bazată pe Revelația dumnezeiască, care explică apartenența noas-

⁵⁶ Pr. D. STĂNILOAE, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică”, în: *Ortodoxia*, XXVI, 1974, nr. 2, pp. 231-232.

tră eclezială și de care este dependentă însăși mântuirea noastră. Căci, în *Simbolul niceoconstantinopolitan* se cuprind, implicit, într-o formă foarte concentrată, toate hotărârile dogmatice ulterioare ale Sinoadelor Ecumenice, deci nu numai dogma hristologică formulată și aprofundată la Sinoadele III, IV și VI Ecumenice, ci și cea mariologică (Sinodul V Ecumenic) și cultul sfinților și al icoanelor, întemeiate pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu (Sinodul VII Ecumenic).

Dat fiind cuprinsul său doctrinar atotcuprinzător, *Simbolul niceoconstantinopolitan* a înlocuit toate celelalte forme de mărturisire a credinței de până aici, adică toate *Simbolurile de credință*, generalizându-se, într-un scurt timp, în cultul întregii Biserici Ortodoxe de pretutindeni⁵⁷.

6.2 Exprimarea Tainei Sfintei Treimi: semnificația teologic-eclesială a termenilor „ființă”, „natură”, „ipostas”, „persoană”

Conștiința treimică a pătruns de la început viața Bisericii. Aceasta a determinat pe creștini în general, și pe ierarhi și teologi, în special, să dezvolte și să precizeze învățătura de credință în Dumnezeu-Sfânta Treime și să o apere de orice alterare. Ei și-au pus în lucrare toată puterea spirituală pentru a înlătura obiecțiunile aduse acestei credințe, pentru a îndrepta greșelile de interpretare, pentru a expune învățătura de credință, a o dezvolta, formula și aprofunda în așa fel încât aceasta să fie făcută accesibilă, să fie primită și trăită de către toți cei care doreau să se împărtășescă de mântuirea adusă de Hristos. Deci, ereziile, necesitatea de a asigura unitatea credinței, de a o face accesibilă și a o mărturisi la nivelul gândirii și culturii vremii au fost factorii care au determinat precizarea și formularea adevărului de credință, ca să exprime cât mai fidel Taina Sfintei Treimi.

Pentru a exprima Taina Sfintei Treimi, Părinții Bisericii au prelucrat mărturiile trinitare revelaționale și, folosindu-se de termeni din cultura elenistă ca *ființă* (οὐσία), *fire* (φύσις), *esență* (*essentia*), *substanță* (*substantia*), *natură* (*natura*), *ipostas* (ὑπόστασις), *persoană* (πρόσωπον), cărora le-au dat un conținut nou, au creat un limbaj

⁵⁷ Pr. D. RADU, *Îndrumări Misionare*, pp. 119-120.

bisericesc. Terminologia trinitară s-a precizat în perioada primelor două Sinoade Ecumenice prin contribuția deosebită a Părinților capadocieni. Ei au precizat că: dumnezeirea (*ousia*) este substanța comună a Treimii, care există în sine; firea sau natura (*physis*) este realitatea care constituie o ființă; persoana sau ipostasul (*hypostasis*) este subiectul care posedă și asumă, în mod individual, aceeași natură; idiomele ipostatice (*idiomata*) sunt caracteristicile sau însușirile personale ale ipostasului. Prin aceasta, ei au întreprins și au realizat o adevărată revoluție culturală în raport cu filosofia și cultura antică greco-romană⁵⁸.

Întemeindu-se pe Revelația biblică, Părinții Bisericii au depășit caracterul substanțial al gândirii eleniste, fie că este vorba de aristotelism, fie de platonism, pe care le cunoșteu ca nimeni alții, și au creat, pentru prima dată în istoria culturii umane, conceptul de *persoană*, pe care l-au așezat la temelie învățăturii despre Sfânta Treime. Ei n-au adaptat teologia la filosofie, ci filosofia la teologie, fiindcă, în lumina Revelației biblice, care este dialogul personal al lui Dumnezeu cu omul, ei au transformat conceptul de *substanță* impersonală, din filosofia antică, în concept de substanță personală la nivelul teologiei trinitare⁵⁹.

Sf. Vasile cel Mare spune în acest sens: „Proprietățile personale contemplate în ființă diferențiază comunul prin pecetii și forme. [...] Căci aceasta este natura proprietăților personale (Tată, Fiu, Duh), că identitatea ființei arată deosebirea, iar proprietățile însele, opunându-se deseori între ele, nu rup unitatea ființei”⁶⁰. Cu alte cuvinte, proprietățile personale ale Sfintei Treimi, adică proprietatea de Tată, Fiu și Duh Sfânt, nu mai sunt privite ca niște forme și pecetii ce vin după natura divină impersonală, ci ele sunt integrate în natura divină însăși, sunt contemplate în natura, care devine, astfel, o natură cu caracter personal, o natură-comuniune. Pentru Sf. Vasile cel Mare, „natura lui Dumnezeu este comuniunea”, comuniunea este o categorie, o realitate ontologică, o ontologie

⁵⁸ Pr. I. BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1994, pp. 305-306, 406-409.

⁵⁹ Pr. D. POPESCU, *Teologie și cultură*, EIBMBOR, București, 1993, p. 13.

⁶⁰ Sf. VASILE CEL MARE, *Adversus Eunomium*, II, în: PG 29, col. 637 apud Pr. D. POPESCU, *Teologie și cultură*, p. 13.

relațională. S-a înlocuit, astfel, conceptul de „natură pură”, din filosofia aristotelică, prin conceptul de „natură-comuniune”. Altfel spus, Ființa lui Dumnezeu este structurată personal, ea subzistă în cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, întreagă și neîmpărțită.

Așezând la baza comuniunii trinitare conceptul de persoană, pe care l-au dezvoltat în lumina Revelației biblice, Sfinții Părinți au precizat, în mod creator, că persoana nu este o mască exterioară, cum sugera noțiunea de *persona*, în cultura greco-romană, ci o formă care structurează ființa dumnezeiască din interior, conferindu-i atât unicitate cât și libertate. Astfel, luptând pentru dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt și precizând învățătura despre Sfânta Treime, prin intermediul conceptului de „persoană”, care-i conferă Ființei divine unicitate și libertate, ei au delimitat creștinismul de elenismul panteist și de gnosticismul care-l masca, pe acela, în termeni creștini. În același timp, ei au eliberat realitatea divină și umană de determinismul gândirii substanțiale antice, exprimat în destinul implacabil al tragediei antice, după cum se opune și astăzi oricăror ideologii colectiviste, care fac abstracție de unicitatea și libertatea persoanei umane și caută să o scufunde în masa anonimă a naturii impersonale.

Integrând diversitatea personală a lui Dumnezeu în unitatea Ființei dumnezeiești, Sfinții Părinți înțeleg Treimea ca Taină a iubirii supreme dintre Persoanele divine. De aceea, Sfânta Treime nu rămâne închisă în transcendent, ci, din iubire, coboară dinamic în întâmpinarea omului credincios pentru a-l înălța la asemănarea cu Dumnezeu. De la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul și, împreună cu el, întreaga creație, să devină, în Duhul Sfânt, prin Fiul la Tatăl, părtaș comuniunii mai presus de fire a Sfintei Treimi⁶¹.

În lupta pentru definirea chipului evanghelic al Persoanei lui Iisus Hristos, la nivelul filosofiei și culturii contemporane, teologia patristică a reușit să depășească și dualismul gândirii elenistice dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă, adică dintre spirit și materie la nivelul universului creat. Din cauza acestui dualism au apărut, în Biserica primelor secole ale istoriei creștine, numeroase erezii, care au semănat confuzie în mintea credincioșilor, cu privire

⁶¹ Pr. D. POPESCU, *Teologie și cultură*, pp. 14-15.

la Persoana Mântuitorului Hristos. Astfel, erezia cunoscută sub numele de *nestorianism*, introducea o separație dualistă atât de profundă între dumnezeirea și omenitatea lui Iisus Hristos, încât susținea că în Iisus Hristos n-ar exista o singură persoană, ci două persoane, de unde și numele de *dioprosopism*. Această erezie intra în conflict direct cu credința Bisericii că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat și, ca atare, natura divină și cea umană sunt unite în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu, în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat.

Teologia patristică a depășit acest dualism, introducând și aici o adevărată revoluție în sistemul gândirii antice. Pornind de la prologul *Evangheliei după Ioan*, în care se spune că toate lucrurile au fost create prin Logos, adică prin Fiul Cel veșnic al lui Dumnezeu, teologia patristică susține că întreaga creație are o raționalitate internă, dată în energiile necreate ale lui Dumnezeu, ce păstrează unitatea întregului univers în Logosul divin. Sf. Atanasie cel Mare prezintă această raționalitate internă a creației ca „ordinea armonioasă a universului” ce constituie punctul de încopciere între transcendența divină și imanența creației. De aceea, spiritul, ca raționalitate a universului, nu se află în afara materiei, ci în interiorul ei. Pe această cale, teologia patristică a depășit dualismul filosofiei antice dintre cele două lumi și a valorificat la maximum lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, fiindcă prin actele Sale mântuitoare, prin Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțarea la cer, a transfigurat și îndumnezeit, în Sine, omul și cosmosul⁶².

7. Unitate și distincție în Sfânta Treime. Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi. Monarhia Tatălui, izvor al unității Sfintei Treimi

Afirmând că Dumnezeu este Unul și întreit în Persoane, Biserica învață că Dumnezeirea sau Ființa cea una a lui Dumnezeu subzistă în trei Persoane reale și distincte. Referindu-se la aceasta, Sf. Grigorie de Nazianz spune:

⁶² Pr. V. BEL, *Misiunea Bisericii...*, pp. 248-268; Pr. D. POPESCU, *Teologie și cultură*, pp. 75-83.

„Dumnezeu este Unul, pentru că una este Dumnezeirea și toate cele din El se referă la această unitate, chiar dacă este crezută întreită. Căci nu este Unul mai mult Dumnezeu și Altul mai puțin Dumnezeu. Nici Unul mai întâi și Altul mai târziu. Nici nu se taie prin voință, nici nu se divizează în putere, nici nu este ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci dumnezeirea este neîmpărțită în cele deosebite, dacă vrem să grăim pe scurt. E ca o unică și indistinctă lumină în trei sori, într-o interioritate reciprocă. Când privim spre dumnezeire și spre prima cauză și spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dacă ne ațintim privirea spre Cel în Care este dumnezeirea și spre Cei Ce sunt din prima cauză în mod netemporal și de slavă egală, trei sunt Cei închinați”⁶³.

La fel spune Sf. Ioan Damaschin: „Cei trei sori, care se compenetrează sunt o singură lumină”⁶⁴. Iar un tropar din slujba ortodoxă a înmormântării numește Sfânta Treime: „o Dumnezeire în trei străluciri”. Exprimând teologia patristică în contextul cultural contemporan, prin cuvîntul său inspirat, Părintele Dumitru Stăniloae înfățișează Sfânta Treime ca „structură a supremei iubiri” sau ca „ontologie a iubirii”⁶⁵. Prin aceste afirmații se resping atât modalismul, după care cele trei Persoane n-ar fi decât trei moduri de manifestare ale lui Dumnezeu în lume, cât și concepția eretică după care în Dumnezeu ar fi trei Dumnezei (triteismul), prin separarea Persoanelor și conceperea Ființei divine ca repetându-se în cele trei Persoane, precum și concepția după care atât cele trei Persoane cât și Ființa divină Își au existență proprie (tetrasteismul).

1) Ființă și Persoane în Sfânta Treime

În Dumnezeu sunt trei Ipostasuri sau Persoane reale și distincte, în care subzistă Dumnezeirea sau Ființa cea una a lui Dumnezeu. Fiecare Persoană poartă, în comun cu Celelalte două, întreaga natură divină. Ele Își sunt, prin aceasta, deplin interioare Una Alteia. Infinitatea fiecărei Persoane nu lasă subțierea sau împărțirea naturii divine între Ele. Ele Se pot asemana, cum spun Sfinții

⁶³ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *A cincea cuvântare teologică*, XIV, p. 103.

⁶⁴ Sf. IOAN DAMASCHIN, *De fide orthodoxa*, XVIII, în: PG 94, col. 829 [cf. Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap.VIII, trad. Pr. D. Fecioru, Scripta, București, 1993, p. 31].

⁶⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 282-320; cf. Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 131.

Părinți, mai mult cu trei sori supraluminoși și supratransparenți care Se cuprind și Se arată reciproc, purtând, în mod nedespărțit, aceeași lumină infinită întreagă: „Cine Mă vede pe Mine vede pe Tatăl [...]. Credeți-Mă că Eu sunt în Tatăl și Tatăl întru Mine”, a spus Mîntuitorul. Iar Sf. Vasile cel Mare spune: „Cine cugetă la chipul Fiului, și-a întipărit în sine pecetea Ipostasului părintesc [...], contemplând frumusețea nenăscută în cea născută”⁶⁶.

În ordinea spirituală, subzistența ființei înseamnă subiect conștient. Ființa nu există în mod abstract, ci totdeauna ipostaziată, concretizată într-un ipostas, iar dacă este spirituală, într-un subiect conștient. În Sfânta Treime supraesența divină subzistă în trei Persoane distincte. Persoanele Sfintei Treimi sunt toate trei, în mod desăvârșit, Una în Alta, posedând împreună întreaga supraesență divină, fără nicio slăbire a continuității între Ele. Supraesența divină este în întregime spirituală, mai presus de orice spiritualitate cunoscută sau imaginată de noi. Ca atare, Ipostasurile dumnezeiești sunt libere, în afară de orice impermeabilitate și de persistența în alăturare, spre deosebire de ipostasurile umane.

Supraesența spirituală, subzistentă numai în subiect, implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare și transparență reciprocă perfectă. În unitatea desăvârșită a Sfintei Treimi, în conștiința fiecărui Subiect sunt cuprinse și transparente perfect conștiințele Celorlalte două Subiecte și, prin aceasta, Înseși Subiectele purtătoare ale lor. Deci esența spirituală supremă subzistentă nu este un Subiect conștient singular, ci o comunitate de Subiecte, care sunt deplin transparente și interioare Unul Altuia. Treimea Persoanelor divine ține de Ființa divină, fără ca cele trei Persoane să Se confunde în unitatea Ființei⁶⁷. Sf. Atanasie cel Mare exprimă aceasta astfel:

„A spune de Fiul că putea și să nu fie, este o impietate și o îndrăzneală ce atinge ființa Tatălui; căci putea ea să nu fie ceea ce este propriu ei? Aceasta este asemenea cu a zice: putea să nu fie bun Tatăl. Dar precum Tatăl este bun veșnic prin fire, așa este născător veșnic prin fire. Iar a

⁶⁶ Sf. VASILE CEL MARE, *Epistola XXXVIII*, în: PG 32, col. 340 [cf. Sf. VASILE CEL MARE, *Scrieri III* (PSB 12), trad. Pr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 185].

⁶⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 295.

zice: Tatăl voiește pe Fiul și Cuvântul voiește pe Tatăl, nu arată o voință antecedentă (nașterii – *n.n.*), ci indică autenticitatea aceleiași firi și calitatea și identitatea ființei”⁶⁸.

Bunătatea sau iubirea lui Dumnezeu nu este numai o însușire a Ființei divine. Noul Testament nu spune că Dumnezeu are iubire, ci că Dumnezeu *este iubire* (*I Ioan 4,8*), iar Sfinții Părinți nu cugetă Ființa separată de Persoane, ci deduc existența Persoanelor din bunătatea sau iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este iubire, iubirea este un act divin ființial și, în același timp, definiția acestui act ca relație. De aceea, supraesența divină este una și, concomitent, relație în sânul unității, ea este una structurată tripersonal. Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă, în care se manifestă iubirea, trebuie să aibă o bază ființială, deși pozițiile pe care le ocupă Persoanele în această raportare sunt neschimbate între Ele. Ființa fiind una și iubirea fiind desăvârșită, raportarea este ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși, dar totuși între eu-uri distincte, pentru ca raportarea și, deci, iubirea, să fie reală. În Dumnezeu trebuie să fie Tată, Fiu și Duh Sfânt, Persoane perfect egale, în relație ființială, dar Care nu-și schimbă aceste poziții între Ele. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării: este o raportare a Celor trei, dar o raportare care apare ca esență, o raportare esențială, pentru că Ființa divină Însăși este structurată tripersonal; Ea este simultan unitate-relație, relație în sânul unității. Dumnezeirea cea Una, Ființa divină este „conținutul” celor trei Persoane în Dumnezeu sau „ontologia iubirii”⁶⁹.

2) Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi și proprietățile Lor personale

Dumnezeu sau firea unică nu poate fi concepută în ea însăși, în afara Ipostaselor Treimii. Nici unul din cele trei nu se cugetă, nu se numește fără sau în afară de celelalte, dar fiecare Persoană

⁶⁸ Sf. ATANASIE CEL Mare, *Contra Arianos*, I, în: PG 26, col. 48 [cf. Sf. ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, în: *Scrieri I* (PSB 15), trad. Pr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987].

⁶⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 297.

există într-o adevărată ipostază. Cele trei Persoane divine Se deosebesc prin modul de a poseda Ființa divină. Prima Persoană, Dumnezeu-Tatăl, posedă Ființa divină în Sine, nu de la altcineva. A doua Persoană, Fiul, Își primește Ființa prin naștere, de la prima Persoană, adică de la Tatăl, iar a treia Persoană, Duhul Sfânt, Și-o primește prin purcedere tot din prima, adică de la Tatăl. De aceea, prima Persoană se numește Tatăl, a doua Fiul și a treia Duhul Sfânt.

Supraesența divină este ipostaziată în al doilea Ipostas, prin nașterea Acestuia din Primul, iar în al Treilea este ipostaziată prin purcederea Acestuia din Primul, pentru că unitatea în Dumnezeu este desăvârșită, ea își are în Dumnezeu Însuși ultimul izvor. În Dumnezeu există o singură cauză necauzată, Tatăl. Niciun Ipostas nu provine din două Ipostasuri. Fiecărui Subiect treimic Îi sunt interioare Celelalte două și desăvârșit transparente, ca alte eu-uri ale Sale. Tatăl Se cunoaște pe Sine în Fiul și prin Fiul întrucât Îi comunică Ființa și iubirea Sa Fiului, iar Fiul, ca imagine reală a Tatălui, proiectează spre Tatăl existența Sa și răspunde la iubirea Tatălui ca Fiu al Tatălui, dar și Fiul Se cunoaște pe Sine prin aceasta. Simultan, Tatăl comunică Ființa și iubirea Sa Duhului Sfânt, prin purcedere. Duhul Sfânt purcede din Tatăl și „odihnește în Fiul” și proiectează spre Tatăl și spre Fiul existența Sa, răspunzând cu Fiul la iubirea Tatălui și cu Tatăl la iubirea Fiului. De aceea se spune că este Duhul Tatălui și Duhul Fiului sau Iubirea dintre Tatăl și Fiul⁷⁰.

Tatăl naște, din veci, pe Fiul și purcede, din veci, pe Duhul Sfânt. Dar Fiul nu este pasiv în *nașterea* Sa din Tatăl, deși nu este Subiectul Care naște, ci Subiectul Care Se naște. Nici termenul de *purcedere*, referitor la Duhul Sfânt, nu indică o pasivitate a Duhului Sfânt. „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (Ioan 15, 26), a spus Mîntuitorul. Duhul Sfânt este într-o mișcare eternă de precedere din Tatăl. Dar nici Tatăl nu este, prin aceasta, într-o pasivitate. Duhul Sfânt purcede, dar și Tatăl Îl purcede. Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl este și ea un act de pură intersubiectivitate a Tatălui și a Duhului Sfânt, fără să Se confunde între Ei. Iar, într-un fel de neînțeles, Tatăl fiind atât izvorul Fiului cât și al Duhului Sfânt, Fiecare din Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii

⁷⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 299.

Sale din Tatăl, ci participă, prin bucurie, împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie. Toți trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul nașterii Fiului și al purcederii Duhului, dar Fiecare din poziția Sa proprie, aceasta formînd iarăși o comunitate de iubire între cele trei Ipostasuri. De aceea, teologiei ortodoxe îi este străină terminologia teologiei catolice despre o *generatio activa* și o *generatio pasiva*, prima fiind atribuită Tatălui, iar a doua Fiului. Căci Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi trăiește modurile ei de trăire a Ființei divine, dar nu ca ale Sale ci ca ale *Lor*. De aceea, învățătura creștină folosește atât expresia „Tatăl Îl naște pe Fiul”, cât și expresiile „Fiul Se naște din Tatăl”; „Tatăl purcede pe Duhul Sfânt” și „Duhul Sfânt purcede din Tatăl”. Iar nașterea și purcederea sunt eterne. Nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl exprimă numai poziția neschimbată a Tatălui, ca dătător, și a Fiului și a Duhului, ca primitori ai existenței, și legătura dintre Ei prin actul nașterii și purcederii. Toți trei trăiesc aceste acte eterne ca Subiecte pure, dar le trăiesc în comun, într-o intersubiectivitate care nu-I confundă, căci Fiecare le trăiește din poziția Sa proprie⁷¹.

Deci cele trei Persoane divine Se deosebesc între Ele prin anumite însușiri personale proprii: Tatăl este nepricinuit, adică fără cauză, nenăscut; Fiul este născut din veci din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl. Aceste însușiri personale (τά ἰδιώματα) subliniază că în Dumnezeu există trei Persoane reale și distincte, și nu numai simple numiri sau simple manifestări succesive ale lui Dumnezeu în lume, ca și când același Dumnezeu, adică aceeași Persoană divină, S-ar manifesta o dată ca Tată, apoi ca Fiu și apoi ca Duh Sfânt. Cele trei Persoane posedă Fiecare, în mod real și distinct, aceeași Ființă divină întreagă, are este unică și nu se împarte sau desparte între Persoanele divine. Fiul și Duhul Sfânt o au de la Tatăl, Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere. Având aceeași Dumnezeire sau Ființă, cele trei Persoane ale Sfintei Treimi au aceeași voință și lucrare dumnezeiască și aceleași atribute comune ale lui Dumnezeu, dar fiecare Persoană manifestă lucrarea lui Dumnezeu în conformitate cu poziția și specificul Său în Sfânta Treime.

⁷¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 301-302.

Mântuitorul Iisus Hristos, mărturia Apostolilor și Sfânta Tradiție, prin Sfinții Părinți, exprimă în mod clar și expres însușirile personale sau proprietățile interne (ιδιώματα) ale Persoanelor Sfintei Treimi prin care Se disting una de alta și sunt într-o unitate desăvârșită. Astfel:

a) Despre *Dumnezeu Tatăl*, Mântuitorul spune că are viața în Sine Însuși: „Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine” (Ioan 5, 26), deci este nepricinuit, fără cauză, nenăscut, în limbajul Părinților. Sfinții Părinți Îl numesc pe Tatăl *fără început* (ἀναρχος), *fără principiu* sau *fără cauză* (ἀναίτιος), iar însușirea prin care El Se distinge de Celelalte două Persoane o numesc *nașterea* (γέννησις). Sf. Grigorie Teologul spune în acest sens: „Deoarece Tatăl, ca Persoană, nu are originea Sa în altul, pentru aceea El Își este Sieși principiul Său și pentru aceasta El nu este nici născut și nici purces” (*Cuvântarea XXXII*). Acesta a fost și motivul pentru care unii dintre Sfinții Părinți au numit pe Tatăl αὐτοθεός, Πρῶτος Θεός etc.

b) *Dumnezeu Fiul* are ca proprietate sau însușire personală nașterea Sa (γέννησις) din veci din Tatăl. El este „Unul-Născut Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii” (cf. Ioan 1, 14). El Și-a primit ființa de la Tatăl prin naștere: „cine iubește pe Cel Care a născut, iubește și pe Cel ce S-a născut din El” (I Ioan 5, 1), spune Sf. Apostol Ioan, referindu-se la nașterea Fiului din Tatăl. Dar El nu primește numai o parte din ființa Tatălui, cum este cazul la oameni, ci o primește întregă, fără a pierde Tatăl ceva din ființa Sa prin această comunicare. Iar această comunicare are loc din veci. Deci din veci Tatăl are pe Fiul Său, cum spune Sf. Ioan Damaschin, căci n-a fost un timp ca să fi fost Tatăl fără Fiu, „Dumnezeu nu S-ar putea numi Tată fără Fiu, iar dacă ar fi fără să nu aibă Fiu, n-ar fi Tată”⁷². După cum nu este un interval de timp în care focul să fie fără lumină, tot așa Tatăl nu este fără Fiul:

„După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot astfel și

⁷² Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 25.

Fiul Se naște din Tatăl fără să Se despartă deloc de El, ci este pururea cu El. Dar cu toate că lumina se naște în chip nedespărțit de foc și rămâne totdeauna cu el, totuși nu are un ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este o calitate naturală a focului. Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu, însă, deși este născut din Tatăl, în chip nedespărțit și neîndepărtat și rămâne pururea cu El, totuși El are un ipostas propriu deosebit de ipostasul Tatălui”⁷³.

c) *Dumnezeu Duhul Sfânt* are ca însușire personală sau proprietate, purcederea (Ἐκπόρευσις, Ἐκπόρευμα, προόδος, προβολή etc.), prin care se deosebește de Tatăl, precum și de Fiul. Această proprietate sau însușire personală a Duhului Sfânt este exprimată de Mântuitorul Hristos, anticipând trimiterea Duhului Sfânt în lume: „Iar când va veni Mângâietorul pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15, 26). Purcederea exprimă, deci, atât originea Duhului Sfânt, din veci din Tatăl, cât și deoființimea Lui cu El, precum și relația personală cu Tatăl. Sinodul al II-lea Ecumenic, în articolul 8 al *Simbolului niceoconstantinopolitan*, mărturisește în acest sens: „(Cred – n.n.) Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul, este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci”. Iar Sf. Ioan Damaschin spune:

„El este și Se numește Dumnezeu, împreună cu Tatăl și cu Fiul; nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în putere; El stăpânește întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeiește, dar nu Se îndumnezeiește; desăvârșește, dar nu Se desăvârșește; împărtășește, dar nu Se împărtășește; sfințește, dar nu Se sfințește; mângâietor, deoarece primește rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui și Fiului, este primit de toată zidirea. Zidește prin El Însuși, dă ființă universului, sfințește și ține. [...] Există în propriul Lui Ipostas, nedespărțit și neseplat de Tatăl și Fiul, având toate câte are Tatăl și Fiul afară de nenaștere și naștere”⁷⁴.

Fiul și Duhul Sfânt Își au originea în Tatăl, mai înainte de toți vecii, Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere:

⁷³ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 26.

⁷⁴ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, pp. 28-29.

„Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și purcedere, dar care este felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Sfântului Duh sunt simultane. Așadar, toate câte le are Fiul și Duhul le are de la Tatăl și însăși existența. Dacă nu este Tatăl nu este nici Fiul și nici Duhul Sfânt. Și dacă Tatăl nu are ceva, nu are nici Fiul, nici Duhul. Și din cauza Tatălui, adică din cauză că există Tatăl, există și Fiul și Duhul. Și din cauza Tatălui, și Fiul și Duhul au pe toate câte le au, adică din pricină că Tatăl le are pe acestea, afară de nenaștere, de naștere și purcedere. Căci cele trei sfinte ipostasuri se deosebesc unele de altele numai în aceste însușiri ipostatice. Ele nu Se deosebesc în ființă ci Se deosebesc, fără despărțire, prin caracteristica proprie Ipostasului”⁷⁵.

3) Perihoreza trinitară și intersubiectivitatea divină

Deoființimea și însușirile personale ale Persoanelor Sfintei Treimi explică comuniunea și unitatea Lor desăvârșită. Principiul unității și al comuniunii depline îl constituie Tatăl. El împărtășește Ființa divină Fiului și Duhului Sfânt și anume, Fiului prin naștere iar Duhului Sfânt prin purcedere. Tatăl comunică Fiului și Duhului Sfânt întreaga Ființă divină. Tatăl nu Se schimbă cu nimic prin această comunicare. Dar nici Fiul și Duhul, prin faptul că primesc Ființa divină întreagă de la Tatăl, nu suferă cu nimic în ipostasurile Lor, Ei păstrându-Și însușirile Lor personale. Deci, fiecare Persoană divină are întreaga Ființă divină unică, în comuniune desăvârșită cu Celelalte două. De aici nu rezultă că Persoanele Sfintei Treimi ar fi alături sau în afară de Alta sau, mai exact, alături sau în afară de Celelalte două.

Dimpotrivă, Persoanele Sfintei Treimi Se întrepătrund, Se compenetrează, Se cuprind una în alta, Fiecare este în Celelalte două Persoane și Celelalte două Persoane sunt în prima. Mântuitorul Iisus Hristos exprimă aceasta, adresându-se lui Filip: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. [...] Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine. Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui. Credeți Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine” (*Ioan* 14, 9-11; cf. 10, 30; 16, 32; 17, 21 etc).

⁷⁵ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 29.

Din Noul Testament rezultă că Mântuitorul Iisus Hristos folosește adesea verbul „a rămâne” pentru a evidenția prezența unei Persoane în altă Persoană. Acest verb este întrebuințat de 12 ori în *Evangeliiile sinoptice*, de 17 ori în *Epistolele Sf. Apostol Pavel* și de 60 de ori în *Evangelia* și *Epistolele Sfântului Ioan*. „A rămâne în” nu are nimic comun cu Vechiul Testament, cu gnosticismul sau cu elenismul. Insistența asupra dimensiunii de interioritate, implicată în verbul „a rămâne”, este cu adevărat și în chip propriu ioaneică. Sf. Ioan Evangelistul pune, astfel, în relief imanența („existența întru”) Persoanelor, fie pe plan trinitar, fie la nivelul economiei divine, în credincioși: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, spune Domnul, rămâne întru Mine și Eu întru el” (*Ioan* 6, 56)⁷⁶. Asupra acestui adevăr stăruie pe larg Sfinții Părinți. Astfel, Sf. Ioan Damaschin spune:

„Ipostasurile locuiesc și stau Unele în Altele, căci Ele sunt nedepărtate și nedespărțite Unele de Altele și au neamestecată întrepătrunderea Unuia în Altul, nu în sensul că Ele Se contractează sau Se amestecă, ci în sensul că Ele sunt unite între Ele: Fiul este în Tatăl și în Duhul; Duhul, în Tatăl și în Fiul, iar Tatăl, în Fiul și în Duhul, fără ca să Se contragă, să Se confunde sau să Se amestece. Există la ele unitate și identitate de mișcare căci cele trei Ipostasuri au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată”⁷⁷.

Acest mod de existență al Persoanelor Sfintei Treimi se numește *perihoreză* (περιχώρησις, περιχωρεῖν, *circumincessio*, *circuminsessio*). La baza perihorezei stă deoființimea Persoanelor divine. Prin perihoreză se exprimă atât unitatea, cât și trinitatea Persoanelor distincte în Dumnezeu. *Unitatea*, prin aceea că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceeași Ființă divină întreagă, fără să o împartă, Fiecare având-o însă într-un mod propriu, iar *trinitatea* prin aceea că unica Ființă divină subzistă în trei Persoane, care nici nu o împart dar nici nu o repetă, ci o dețin Fiecare întreagă dar în unitate și în comuniune desăvârșită cu Celelalte două.

Termenul *perichoresis* („întrepătrundere”, „conlocuire”, „în-văluire reciprocă”) a fost introdus în teologie de către Sf. Maxim

⁷⁶ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 131.

⁷⁷ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. XIV, p. 42.

Mărturisitorul, care l-a utilizat mai ales în hristologie (pentru a descrie relația dintre cele două firi) și în cosmologie (pentru a arăta relațiile dintre diversele părți ale universului și dintre creație și Dumnezeu). Dar el a introdus acest termen și în triadologie, fiind apoi folosit, în mod deosebit, de către Sf. Ioan Damaschin, deoarece concepția perihoretică, profund biblică, depășește orice idee de confuzie a Persoanelor divine prin comuniune sau de sfășiere a esenței divine prin distincțiile personale⁷⁸. De aceeași fire, Persoanele „sunt Unele în Celelalte”, dar „nu în sensul că Se confundă, ci în sensul că sunt unite”, „întrepătrunderea reciprocă a Ipostasurilor fiind fără contractare și fără amestec”. Pe scurt, „Ipostasurile sunt unite fără confuzie și fără separație, ceea ce pare și absurd⁷⁹.”

Pornind de la cuvintele Mântuitorului adresate Tatălui, cu lacrimi de sânge: „Precum Tu Părinte întru Mine și Eu întru Tine” (Ioan 17, 20), Părintele Dumitru Stăniloae definește această prezență reciprocă a Persoanelor, Una în Alta, ca *intersubiectivitate divină*. Dacă relațiile interpersonale au mai mult o conotație ontologică, arătând Persoanele dumnezeiești ca determinînd în comun firea, prihoreza accentuează interioritatea Persoanelor, iar termenul de intersubiectivitate pune accentul pe *comuniunea pozitivă* dintre Persoanele Sfintei Treimi, în actul nașterii și purcederii, prin afirmarea reciprocă.

Supraesența dumnezeiască infinită nu este multiplicată (exterior, ca la oameni), căci, în acest caz, Dumnezeirea n-ar mai fi infinită. Dumnezeirea (ființa, supraesența, totul divin) rămâne desăvârșit Una. Dumnezeu este Unul și, totuși, subzistă în trei moduri personale, fiecare mod cuprinzând, în chip perfect, în sine și celelalte moduri. Totul divin este într-un dialog ontologic în trei. Caracterul pur al Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a Lor. De aceea este un unic Dumnezeu și trei Eu-uri. Cele trei Subiecte nu Se desprind Unul din Altul, Unul din conștiința Celorlalte două, ca să arate Dumezeirea subzistând

⁷⁸ Pr. D. POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Libra, București, 1997, p. 76.

⁷⁹ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 24.

separat. Subiectivitatea unui Eu divin Le cuprinde într-un fel și pe Celălalte două. Fiecare trăiește și modurile Celorlalte două de trăire a Ființei divine, dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor.

Comunitatea și comuniunea se arată prin Ființa comună, prin proprietățile personale și prin intersubiectivitatea pură a celor trei Persoane treimice, care Se manifestă și în faptul că *Ele Se afirmă reciproc*, ca Persoane distincte. La Dumnezeu nu este posibil ca un Eu să Se afirme în fața Celuilalt Eu, ci Îl socotește continuu pe Celălalt Eu ca al Său. Fiecare Se vede numai în relație cu Celălalt, sau Se vede în Celălalt. Tatăl nu Se vede decât ca Subiect al iubirii Fiului. Dar Eu-ul Tatălui nu Se pierde prin aceasta, căci este afirmat de Fiul, Care la rândul Său nu Se știe decât ca Fiu al Tatălui. Dar chiar prin aceasta se intensifică în Tatăl simțirea paternității și în Fiul calitatea filiației. Tatăl, Care întruchipează toată "părințimea", trăindu-Se pe Sine ca Tată, trăiește ca Tată toată subiectivitatea filială a Fiului; subiectivitatea Fiului Îi este interioară, dar ca unui Tată. Și, precum Tatăl trăiește subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească, fără să le amestece, ci intensificându-le, așa și Fiul trăiește subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială, ca Fiu Care întruchipează toată filiația. Totul este comun și perihoretic în Sfânta Treime, fără ca, în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul, să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități. În Dumnezeu fiecare Eu este și cuprinde totul, dar fericirea Lui perfectă stă în faptul că fiecare Eu, Care este totul, cuprinde celelalte Eu-uri Care sunt și Ele totul, Fiecare fiind totul în această reciprocă cuprindere, Eu-urile treimice Își sunt, din veci, desăvârșit interioare, dar nu identice⁸⁰.

4) Monarhia Tatălui, izvor al unității Sfintei Treimi

În Sfânta Treime, „Tatăl este izvorul și cauza Fiului și a Sfântului Duh, Tată numai al Fiului și purceзатор al Duhului Sfânt”⁸¹. El este izvorul unității Sfintei Treimi, unitate în iubire a Trei Ipostasuri. Izvorul Însuși al Dumnezeirii este personal, "din Dumnezeu-Iz-

⁸⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 288-306; Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 128-132.

⁸¹ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. XII, p. 38.

vor (expresie a Sf. Dionisie Areopagitul – *n.n.*) țâșnește în Treime și se înrădăcinează Dumnezeirea aceeași și neîmpărțită, dar în chip diferit împărțită, a Fiului și a Sfântului Duh”⁸². Unitatea în Dumnezeu este nu numai la nivelul firii comune a celor Trei, ci pornește de la relația personală de origine a Tatălui. Tatăl este nu numai „fără cauză”, „nenăscut” și „nepurces”, dar este și „cauză”, „principiu” (ἀρχή) al Ipostasurilor treimice ale Fiului și Duhului Sfânt. Tatăl naște, din veci, pe Fiul, Fiul se naște, din veci, din Tatăl; Tatăl purcede, din veci, pe Sfântul Duh, Duhul Sfânt purcede, din veci, din Tatăl și „odihnește în Fiul”. Fiul și Duhul răspund la iubirea Tatălui.

Dacă „Dumnezeu este iubire” (*I Ioan 4, 8*), iubirea este un act divin ființial și, în același timp, definiția acestui act ca relație. De aceea supraesența divină, de natură spirituală, este una și relație în sânul unității, ea este structurată tripersonal. Și dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea are o bază ființială, deși pozițiile pe care le ocupă Persoanele, în această raportare, sunt neschimbate între Ele. Ființa fiind una și fiind iubirea desăvârșită, raportarea este ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior. Raportarea trebuie să aibă loc în Dumnezeu Însuși dar între Eu-uri distincte și egale, pentru ca raportarea și, deci, iubirea, să fie reală. În Dumnezeu este Tată, Fiu și Duh Sfânt, Persoane perfect egale, în relație ființială, dar Care nu-Și schimbă aceste poziții între Ele. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării⁸³.

Tatăl fiind izvorul Fiului și al Duhului Sfânt, Fiecare dintre Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenienței Sale din Tatăl, ci participă și Se bucură împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie. Toți trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul nașterii Fiului și al purcederii Duhului Sfânt, dar Fiecare din poziția Sa proprie, între cele trei Ipostasuri fiind și rămânând acea comunitate de-

⁸² Vl. LOSSKY, „Theologie dogmatique”, în: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe*, nr. 46-47, Paris, 1964, p. 99.

⁸³ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 297.

săvârșită, adică acea unitate desăvârșită a Persoanelor distincte. Comuniunea și unitatea desăvârșită a Persoanelor Sfintei Treimi se arată, deci, nu numai prin Ființă ci și prin proprietățile personale înseși. Ceea ce este propriu Fiecăreia este, de fapt, o specificare adusă de Fiecare în această comuniune, este modul prin care o Persoană divină comunică cu Alta în actul provenirii Sale, dând și primind, iar, prin aceasta susținându-Se în ceea ce sunt⁸⁴. De aceea, monarhia Tatălui nu implică niciun fel de subordonare a Fiului și a Duhului Sfânt – un subordinațianism latent, cum sugerează K. Chr. Felmy,⁸⁵ – pentru că, așa cum arată Vladimir Lossky,

„un principiu nu poate fi desăvârșit decât dacă este principiul unei realități care este de aceeași desăvârșire. Părinții greci vorbeau deseori despre «Tatăl-cauză», dar nu este vorba decât de un termen analogic, căruia folosirea purificatoare a apofatismului ne permite să-i măsurăm deficiența: în experiențele pe care le fac oamenii, cauza este superioară efectului; în Dumnezeu, dimpotrivă, cauza, ca împlinire a iubirii personale, nu poate produce efecte inferioare, ci le voiește egale în vrednicie, fiind astfel cauza egalității lor. În Dumnezeu, de altfel, nu există extrapозиție a cauzei și efectului, ci *cauzalitate în interiorul aceleiași firi* (subl. n.). Aici, cauzalitatea nu antrenează un efect exterior, ca în lumea materială, nici un efect care să se resoarbă în cauza sa, ca în ierarhiile ontologice ale Indiei și în neoplatonism. Prin ea se încearcă o reprezentare – neputincioasă, de altfel – a unei comuniuni inexprimabile. Tatăl nu ar fi cu adevărat Persoană dacă nu ar fi, *pros*, „către”, în întregime îndreptat către alte persoane, în întregime împărtășit acestora și pe care le face persoane, deci egale, prin deplinătatea iubirii Sale”⁸⁶.

„Sf. Grigorie de Nazianz spune că: «Tatăl este mai Mare decât Fiul nu prin fire, ci prin «cauzalitate», căci între cei egali prin fire nu există nici mai mare, nici mai mic după ființă» (*Omilie despre Botez*, XL, 43). Cauzalitatea îi aparține, deci, Tatălui. Acesta este principiul telologic fundamental al monarhiei: «Acolo unde există un singur principiu, scrie Sf. Vasile cel Mare, acolo unitatea nu este desființată» (*Omilia XXIV*). În același sens, Sf. Grigorie de Nazianz afirmă: «credința în Dumnezeirea cea una este păzită atunci când raportăm pe Fiul și pe Duhul la o singură Cază»

⁸⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 301-304.

⁸⁵ Karl Chr. FELMY, *Dogmatica experienței eclesiale*. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane, trad. Pr. I. Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 99.

⁸⁶ Vl. LOSSKY, „*Theologie dogmatique*”, p. 100.

(*Omilia XX*); «Firea unică în Trei Persoane este Dumnezeu. Unitatea este Tatăl, de la Care purced și către Care acced Celelalte două Ipostasuri, în chip neamestecat, dar rămânând în El» (*Omilia XLII*). Astfel, Părinții capadocieni se bazează pe Treimea Persoanelor pentru a vorbi despre Unitate. Temeiul Unității este Tatăl, de la Care purced și către Care acced Celelalte două Ipostasuri. Tatăl distinge Persoanele dumnezeiești ale Fiului și Duhului și Le dă ființa din veșnicie, plinește în Ele ființa Sa inepuizabilă, în taina nașterii și purcederii Celor două Persoane conținând *aceeași* (*subl. n.*)dumnezeiască fire ca și Tatăl (nu asemănătoare, ceea ce ar însemna triteism, ci aceeași)”⁸⁷.

Formularea cea mai precisă a monarhiei Tatălui și a implicațiilor sale trinitare ne-o dă Sf. Ioan Damaschin:

“Tatăl are ființa prin Sine și nimic din ceea ce are nu are de la altcineva. Dimpotrivă, El este pentru toți izvorul și principiul firii lor și al modului lor de a fi. [...] Așadar, toate câte le au Fiul și Duhul, le au de la Tatăl, și însăși existența. Dacă nu este Tatăl, nu este nici Fiul și nici Duhul. Și dacă Tatăl nu are ceva, nu are nici Fiul, nici Duhul. Și din cauza Tatălui, și Fiul și Duhul le au pe toate, câte le au, adică din pricină că Tatăl le are pe acestea. [...] Dar, când privim la acelea în care este Dumnezeirea sau, ca să spunem mai precis, care sunt acelea din care este Dumnezeirea și care sunt de acolo, din prima cauză, de aceeași slavă și nedespărțite, adică Ipostasele Fiului și Duhului, atunci Trei sunt Acelea la care trebuie să ne închinăm”⁸⁸.

Tatăl singur este cauza Dumnezeirii:

“Trebuie să se știe – spune Sf. Ioan Damaschin – că nu spunem că Tatăl este din cineva, ci spunem că El este Tatăl Fiului. Pe Fiul nu Îl numim nici cauză (αἰτιον), nici Tată, ci spunem că El este din Tatăl și este Fiu al Tatălui. Iar Duhul cel Sfânt spunem că este din Tatăl și-L numim Duh al Tatălui. Nu că Duhul este din Fiul, dar Îl numim Duhul Fiului”⁸⁹.

Prin urmare, „monarhia Tatălui” nu face decât să sublinieze că unitatea în Dumnezeu este o unitate ontologică a comuniunii celor trei Persoane sau o ontologie a iubirii.

Comuniunea iubirii din Dumnezeu se împărtășește oamenilor de la Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt. Paternitatea dumnezeias-

⁸⁷ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 310-311.

⁸⁸ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 10.

⁸⁹ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 10.

că se oglindește analogic în orice paternitate umană, pe care o întemeiază tainic. Hristos ne face cunoscută, în chip solemn, paternitatea primei Persoane în *Rugăciunea domnească* (Matei 6, 9), precum și, în paralela sa ioaneică, *Rugăciunea arhierească* (Ioan 17), care cuprind, amândouă, aceleași elemente principale. Solemnitatea folosirii numelui de „Tată” dezvăluie faptul că acest nume manifestă proprietatea cea mai personală și cea mai „relativă”, totodată, a lui Dumnezeu, despre Care experiența omenească nu poate vorbi decât printr-o analogie întotdeauna imperfectă. Numele de Tată, actul nașterii dumnezeiești revelează că Tatăl este singurul Tată, dar această paternitate este un dar total de iubire, o deschidere totală către Fiul și către Duhul. Într-adevăr, nu există paternitate, nici naștere dumnezeiască fără purcedere, fără Duhul. Duhul este Cel în Care Tatăl spune Fiului din veci: „Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut”. Tot astfel, Duhul este Cel în Care Fiul spune Tatălui (și Cel care în Fiul spune Tatălui): „Avva, Părinte”⁹⁰.

„Paternitatea dumnezeiască nu este un antropomorfism prin care limbajul religios I-ar atribui lui Dumnezeu funcții care aparțin făpturii. Revelația lui Dumnezeu, ca Paternitate și Filiație, ne introduce în Ființa imuabilă și veșnică a lui Dumnezeu. Această Paternitate dumnezeiască este, ea însăși, întemeietoare a relațiilor omenești. Ea le revelează în adevărul și vocația lor (Efeseni 3, 15). În iconomia treimică a creației și a mântuirii, Paternitatea dumnezeiască este Chipul lui Dumnezeu întors către lume, este Revelația supremă a lui Dumnezeu ca dragoste treimică. Paternitatea lui Dumnezeu nu este firească, în sensul unui drept, a ceva mergând de la sine înțeleș, ci este un dar pe care făptura îl redescoperă de fiecare dată când se vede liberă și în chip filial depinzând de iubirea ziditoare a Tatălui. Dacă Dumnezeu este iubire (I Ioan 4, 8 și 16), Tatăl este Izvorul și Inițiatorul, Originea (cf. Ioan 3, 16; Romani 5, 5 ș.urm.) acestei iubiri. Sfântul Pavel a atribuit Tatălui calitatea iubirii (cf. II Corinteni 13,13). Astfel, Tatăl este întors către lume ca Ipostasul iubirii, ca Izvorul iubirii pe care o împărtășește prin Fiul și prin Duhul – «cele două Mâini ale lui Dumnezeu» (Sfântul Irineu – *n.n.*), Ipostasurile revelatoare și dăruitoare ale Iubirii Tatălui”⁹¹.

⁹⁰ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 312-313.

⁹¹ Pr. B. BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 314.

8. *Lucrarea perihoretic-ionică a Persoanelor Sfintei Treimi în creație și în Biserică*

În Dumnezeu există Ființa cea una, structurată personal, ipostaziată în Cele trei Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt și lucrările sau energiile necreate ce izvorăsc din Ființa lui Dumnezeu, sunt distincte, dar nedespărțite de aceasta. Energiile divine nu contrazic simplitatea naturii divine, așa cum nici Persoanele trinitare nu contrazic unitatea numerică a Dumnezeirii. Persoana, Care deschide natura dumnezeiască spre comunicare prin energiile necreate, reconciliază în Dumnezeu unul cu multiplul, după o logică transcendentă: „Crede în Același Dumnezeu, spune Sf. Grigorie Palama, împărțit și nedespărțit, unit în împărtășire și distinct în unire, neieșind din Sine în ieșiri și pururea mișcându-Se nemișcat, împărțindu-Se neîmpărțit și împărtășindu-Se întreg, după chipul razei solare”⁹².

Între Dumnezeu și creația Sa, între Dumnezeu și lume există o diferență fundamentală, dar și o raportare permanentă, o prezență continuă a lui Dumnezeu în creație. Dumnezeu este neîmpărtășibil și împărtășibil. Dumnezeu împărtășindu-ni-Se nu ni Se împărtășește nici după Ființa Sa nici după Ipostasurile Sfintei Treimi. El ni Se împărtășește după energiile Sale necreate, distincte dar nedespărțite de Ființa Sa. Energiile necreate sunt razele divine prin care Sfânta Treime coboară către om și creație de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, pentru ca omul, împreună cu creația, să se înalțe la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi.

Între planul vieții trinitare *ad intra* și planul lucrării iconomiei dumnezeiești *ad extra* există o deosebire infinită, fiindcă în timp ce viața trinitară a lui Dumnezeu ține de Ființa divină necreată, pe care nimeni n-a văzut-o vreodată (cf. *I Timotei* 6, 16), planul iconomiei divine aparține lucrării necreate a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, între aceste două planuri există o legătură indisolubilă datorită energiilor divine necreate și raționalității creației.

⁹² Sf. GREGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, 27, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 409.

Deși Tatăl a avut rolul principal în crearea lumii, Fiul întrupat în mântuirea lumii, iar Sfântul Duh în sfințirea omului și a creației prin Biserică, totuși Persoanele Sfintei Treimi lucrează nedespărțit. Treimea *ad intra* și Treimea *ad extra* sunt Una și Aceași Sfântă Treime, Care coboară de pe planul neîmpărtășibil al esenței divine pe planul energiilor divine, ca să comunice creaturii viața și iubirea Sa cea veșnică. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru, creștinii sunt destinați să devină „părtași ai firii dumnezeiești” (*II Petru* 1, 4). Iar Mântuitorul Hristos făgăduiește, celor ce împlinesc poruncile Lui, că Se va sălășlui împreună cu Tatăl în ei (*Ioan* 14, 24).

Această împărtășire de viața veșnică a Sfintei Treimi a fost făcută posibilă prin faptul că Fiul lui Dumnezeu a coborât de pe planul vieții intratrinitare pe cel al iconomiei divine și S-a făcut om: „Și cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (*Ioan* 1, 14). După Ipostas, unirea lui Dumnezeu cu omul a avut loc o singură dată în Persoana Fiului întrupat. Duhul Sfânt Însuși și Fiul S-au coborât în Sf. Fecioară Maria, dar Fiul după ipostas, iar Sfântul Duh după energia Sa. După ipostas, Sfântul Duh s-a coborât îndată după înălțarea Domnului Iisus Hristos de-a dreapta Tatălui, act prin care a fost întemeiată Biserica-Trupul lui Hristos. În și prin Biserică Sfântul Duh și Hristos cel înviat și înălțat sunt prezenți în lume pentru a ne face părtași la viața veșnică mai presus de fire a Sfintei Treimi.

Având aceeași Ființă, cele trei Persoane ale Sfintei Treimi au o unică voință și o unică lucrare dumnezeiacă prin care Dumnezeu ni se împărtășește. Pe de altă parte nu există distanță între Persoană și lucrare, precum nu există nici între Ființă și lucrare, sau între Ființă și Persoane. Datorită perihorezei treimice toate Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt prezente oriunde, cu Ființa și lucrarea Lor. Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-Se în lume și lucrând în oameni și între oameni, manifestă unitatea desăvârșită cu Celelalte două Persoane prin ființă și prin iubirea desăvârșită față de Ele. Dar, în același timp, aduce și oamenilor iubirea Sa, din iubirea ce o are față de celelalte două Persoane. Astfel, iubirea veșnică a Tatălui față de Fiul devine, în Fiul întrupat, iubire față de oameni ca fii ai Săi creați; Fiul ne împărtășește

simțirea de frați ai Săi și fii ai Tatălui. Căci, Fiul, întrupându-Se, Își mărturisește și ca om dragostea de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare și Îl revelează în felul acesta oamenilor pe Tatăl, ca și aceștia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl lor. Totodată Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea Acestuia de Fiu întrupat, și prin El nouă, iubirea Sa de Tată. Dacă în Fiul întrupat am devenit fii ai lui Dumnezeu prin har, în Duhul Sfânt dobândim conștiința și îndrăznirea de fii. Căci Duhul Sfânt elimină prin har distanța dintre eu-ul nostru și eu-ul Lui, creând prin har, între noi și Tatăl, aceeași relație pe care El o are, după ființă, cu Tatăl și cu Fiul.

Prin lucrarea Lor, cele trei Persoane pot fi experiate ca foarte aproape de noi, ca locuind în noi. Astfel, în har, ca lucrare comună a celor trei Persoane, sunt prezenți Duhul și Fiul și Tatăl: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș în el”, spune Mântuitorul (*Ioan* 14, 23). Lucrarea Sfintei Treimi este una și nedespărțită, deși fiecare Persoană are rolul și specificul Ei în această lucrare. Tatăl este Cauza, Fiul este Mijlocitorul, iar Sfântul Duh este capătul lucrării treimice prin care harul necreat se comunică făpturii, pentru ca făptura să facă experiența vieții celei noi și îndumnezeite în Hristos, spre mântuire, îndumnezeire și participare la viața veșnică a Sfintei Treimi⁹³.

Cele trei Persoane lucrează unanim, dar fiecare după modul Său propriu. Unul voiește și lucrează ca Dumnezeu-Tatăl, altul ca Fiul lui Dumnezeu, altul ca Duhul lui Dumnezeu. Teologii ortodocși folosesc diverse formule pentru a exprima această lucrare trinitară: Sf. Chiril al Alexandriei spune că orice dar vine de sus, „de la” Tatăl, „prin” Fiul, „în” Duhul Sfânt; după Sf. Grigorie Taumaturgul orice lucrare pornește „din” Tatăl, trece „prin” Fiul, se desăvârșește „în” Duhul; Sf. Grigorie Palama preia o expresie tradițională: „de la” Tatăl, „prin” Fiul, „în” Duhul Sfânt. Activitatea „în afară” a lui Dumnezeu, adică creația, mântuirea și sfințirea sunt opera comună a Sfintei Treimi, dar creația se atribuie, prin *apropriere*, Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt; răscumpărarea, Fiului, Care S-a întrupat prin Duhul Sfânt, ascultând pe Tatăl; sfințirea,

⁹³ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 136-137.

Duhului, Care vine de la Tatăl, la cererea Fiului. În actul creației, Tatăl este izvorul, Fiul limita, Duhul devenirea. După Sf. Vasile cel Mare, „există o singură sursă a tot ce există, Care creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul”⁹⁴. Dumnezeu este „susținătorul și purtătorul de grijă al tuturor, prin Fiul, în Duhul Sfânt”⁹⁵.

9. Problematica contemporană privind Sfânta Treime. Distorsionările adaosului *Filioque* și consecințele istorico-dogmatice controversiei

9.1. Transcendența și prezența Sfintei Treimi în creație

Doctrina trinitară, așa cum a fost înțeleasă și formulată la primele două Sinoade Ecumenice, s-a păstrat și s-a transmis în Biserica Ortodoxă și a pătruns în cultura bizantină. La înțelegerea și formularea acestei doctrine, precum și a prezenței și lucrării Sfintei Treimi în Biserică și în creație a contribuit, în mod decisiv, Sf. Atanasie cel Mare, care a convertit dualismul cosmologiei antice într-o cosmologie unitară cu centrul de gravitație în Logosul divin, Care la „plinirea vremii” S-a întrupat în Iisus Hristos. Referatul biblic despre creație arată că Dumnezeu a creat toate prin Logos, în Duhul Sfânt: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie!». Și s-a făcut” (cf. *Facerea* 1, 3; 6; 9; 11; 14; 20; 24; 26); „Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (*Facerea* 1, 2). Prin urmare, tot ceea ce este creat, este adus la existență prin Cuvântul și în Duhul lui Dumnezeu. Din relația fundamentală a Tatălui și a Fiului și a Duhului iubirii este adusă la existență întreaga creație. De aceea, orice creatură este „logosică” și pneumatică; este o mărturie sau semn al Cuvântului. Faptul acesta este exprimat și în *Evanghelia după Ioan* astfel: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (*Ioan* 1, 1, 3); „Cuvântul era Lumina

⁹⁴ Sf. VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt*, XVI, în: *Scrieri I* (PSB 12), p. 53.

⁹⁵ Sf. GRIGORIE SINAITUL, *Capete de acrostih*, XXX, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 100.

Cea adevărată Care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1, 9). Cuvântul este Hristos prin Care „au fost făcute toate”; „Toate s-au făcut prin El și pentru El” (Coloseni 1, 16).

Datorită acestei reconstrucții cosmologice, realizată de Sf. Atanasie cel Mare în spiritul mărturiei Noului Testament, teologia patristică răsăriteană a afirmat transcendența Sfintei Treimi față de creație, fiindcă natura divină necreată nu se confundă cu natura făpturilor create, dar și prezența Sfintei Treimi în creație prin Duhul Sfânt, capătul lucrării treimice întors către lume. Astfel, teologia răsăriteană a afirmat mereu și afirmă, în lumina Revelației divine și a ordinii raționale a cosmosului, că Sfânta Treime rămâne atât transcendentă față de creație, după firea Sa divină, dar rămîne prezentă în creație prin energiile divine împărtășite de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.

Marea majoritate a teologiei creștine a rămas însă tributară dualismului filosofiei antice și a promovat autonomia lumii sensibile față de lumea inteligibilă, izolând astfel Sfânta Treime în lumea realităților pur spirituale. Cu alte cuvinte, dualismul dintre lumea sensibilă și lume inteligibilă a promovat deismul sau absența lui Dumnezeu din lume în câmpul gândirii creștine eterodoxe. Faptul acesta a dus la relativizarea unor articole fundamentale ale credinței. Spre exemplu, Mântuitorul Iisus Hristos Se naște doar ca om pe pământ și devine Dumnezeu numai după Înălțarea la cer, iar Duhul Sfânt nu mai coboară și lucrează în realitatea lumii sensibile, fiindcă lumea sensibilă are caracter autonom. De aici decurg apoi alte consecințe pentru viața și spiritualitatea creștine. Nu se mai vede, spre exemplu că omul și întreaga creație sunt meniți spre transfigurare prin Duhul lui Dumnezeu, iar această transfigurare începe în viața aceasta.

Teologia ortodoxă acceptă autonomia omului față de Dumnezeu, din cauza libertății lui de voință cu care Dumnezeu Însuși l-a înzestrat, dar nu poate accepta autonomia creației față de Creatorul ei, atât pentru faptul că aceasta nu dispune de libertate de voință, cât și pentru faptul că întreaga creație are la baza ei ordinea rațională a Logosului, Care afirmă împreună transcendența lui Dumnezeu față de lume, din cauza firii Sale necreate, și imanența lui Dumnezeu în lume, prin energiile Sale necreate.

Este imposibil ca Dumnezeu, din iubire negrăită față de om, să nu fie prezent în lumea pe care a creat-o. Este un articol fundamental al credinței creștine că Dumnezeu este prezent în lume și, cu toate că forțe ale răului lucrează în ea, El o conduce spre împlinirea ei finală.

9.2. Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul; distorsionările adaosului Filioque și consecințele istorico-dogmatice ale unei controverse

1) Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul

Sfântul Duh, a treia Persoană a Sfintei Treimi, Își are originea în Tatăl și numai în Tatăl. Mântuitorul Iisus Hristos spune: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (*Ioan 15, 26*). Prin aceasta, El arată, în mod expres și clar, faptul că Duhul Sfânt Își are originea în Tatăl și că El, Fiul întrupat, Îl va trimite în lume, sau că Tatăl Îl va trimite în numele Fiului: „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu” (*Ioan 14, 26*). În aceste texte se face deosebire netă între existența eternă a Duhului Sfânt și trimiterea sau arătarea Lui în lume. Existența eternă o are prin purcedere din veci, din Tatăl, iar trimiterea în lume, în timp, se face de către Hristos, Fiul întrupat, sau de către Tatăl în numele Fiului, celor credincioși, de aceea se numește Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos (*Galateni 4, 6; Romani 8, 9; Filipeni 1, 19; I Petru 1, 11*). Trimiterea Sfântului Duh în lume, de către Fiul, sau trimiterea Fiului, de către Sfântul Duh (*Luca 4, 18*) sunt explicate de Sfinții Părinți prin unitatea Ființei dumnezeiești. Lucrarea iconomică este comună Celor trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Studiul Revelației Sfintei Treimi în Noul Testament ne-a arătat că exisă și o mișcare revelatoare Tată-Duh-Hristos. În această mișcare *Tatăl se află la origine, Duhul Sfânt este Mijlocitorul* Care Se coboară și *odihnește peste Fiul întrupat*. „Odihna” Duhului peste Fiul exprimă și relația Lor ipostatică. Tatăl este atât originea trimiterii Fiului, cât și a Duhului Sfânt. Această ordine este exprimată într-un mare

număr de texte din Noul Testament. Iisus Hristos este Cel peste Care odihnește Duhul, Cel Care ascultă de Duhul, Cel Care este trimis de Duhul, Care vorbește și lucrează prin Duhul. „Iisus a fost dus de Duhul în pustie” (Matei 4, 1) este unul din pasajele cele mai pline de forță din Evanghelie, care vorbește despre ascultarea, chiar supunerea lui Iisus față de Duhul Tatălui.

În concluzie, mărturia Noului Testament, în totalitatea ei, contrazice *ab initio* învățătura *Filioque*, întrucât arată reciprocitatea trimeriei Fiului și a Duhului Sfânt în lume. De aceea, toți Sfinții Părinți învață purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl. Ei spun că Fiul este trimis în lume de Tatăl și de Duhul Sfânt, spre a se arăta că Tatăl și Duhul Sfânt nu sunt străini de activitatea mănuitoare a Fiului, ci participă la aceasta. Iar Duhul Sfânt este trimis în lume de Tatăl și de Fiul, ca să se arate că Tatăl și Fiul participă la activitatea sfințitoare a Duhului Sfânt. Dar Persoanele Sfinei Treimi participă la lucrarea iconomică de mântuire și sfințire de pe pozițiile Lor distincte în Sfânta Treime.

Biserica răsăriteană a susținut permanent purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl, pe temeiul cuvintelor Mântuitorului Iisus Hristos, că Mângâietorul este Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede (Ioan 15, 26). Sub aspectul Dumnezeirii Lor, Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt deoființă și egale între ele, dar sub aspectul personal, Fiul și Duhul Sfânt Își au originea în Tatăl, Fiul prin naștere, Duhul Sfânt prin purcedere, fiindcă Tatăl este Izvorul unității personale a Sfintei Treimi. În măsura în care naște pe Fiul, Tatăl purcede și pe Duhul Sfânt ca să-Și reverse iubirea Sa părintească asupra Fiului, prin Sfântul Duh. Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl și rămâne în Fiul, fiindcă scopul iubirii Tatălui este Fiul. Duhul Sfânt nu trece dincolo de Fiul, fiindcă nu există o altă Persoană trinitară față de care Tatăl să-Și manifeste iubirea Sa, în afara Fiului. Duhul Sfânt este legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, Care manifestă iubirea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl, fiindcă purcede din Tatăl și rămâne în Fiul, răspunzând cu Fiul la iubirea Tatălui. De aceea, Duhul Sfânt este Duhul iubirii și al comuniunii sau Mângâietorul, Care ne ferește de individualism sau panteism. Persoanele Sfintei Treimi nu Se separă între Ele în sens individualist, dar nici nu Se confundă între Ele, în sens

panteist, fiindcă Duhul Sfânt „împreună mărit cu Tatăl și cu Fiul” afirmă atât identitatea Persoanelor, cât și comuniunea dintre ele, în cadrul Sfintei Treimi, Care rămâne deschisă spre creație⁹⁶.

2) Originea și istoricul controversei Filioque

În anul 381, Sinodul II Ecumenic a formulat următorul text, prin care mărturisea dumnezeirea Duhului Sfânt: „Și în Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul, este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci”. Sprijinindu-se ferm pe textul original al *Simbolului de credință* mărturisit la Niceea și Constantinopol, mai întâi Biserica primelor veacuri, iar, mai apoi, toate Bisericile răsăritene au învățat purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl, potrivit textului de la *Ioan* 15, 26.

Începând cu cererea făcută de Heinrich al II-lea, la încoronarea sa ca împărat roman, în 1014, la Roma, ca *Simbolul de credință niceoconstantinopolitan* să fie preluat în missa romană, el este rostit în Occident cu adaosul Filioque: „Și în Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care de la Tatăl și de la Fiul (*subl. n.*) purcede (*ex patre filioque – n.n.*), Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin proroci”.

Fără îndoială, decisivă pentru dezvoltarea învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt *ex patre filioque* a fost contribuția Fericitului Augustin. Potrivit învățăturii lui Augustin, Tatăl și Fiul suflă reciproc pe Duhul Sfânt. Prin aceasta, Duhul Sfânt este darul reciproc al Tatălui către Fiul și al Fiului către Tatăl. El este darul Lor reciproc, legătura de iubire care leagă întreolaltă pe Tatăl și Fiul. Această viziune a influențat, de altfel, cele mai multe dintre doxologiile finale ale rugăciunilor latine: „Prin Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Tău, Care împreună cu Tine viază și împărățește în unitatea Duhului Sfânt Dumnezeu” (*Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus*). Această concepție nu are nicio acoperire scripturistică. Ea a fost posibilă numai pentru că, în explicitarea învățăturii despre Duhul Sfânt, Fericitul Augustin nu gândea intratrinitar.

⁹⁶ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 133.

Mai degrabă el pleca de la faptul că Duhul Sfânt este un cadou, un dar. Pentru că este un dar făcut creaturii, Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul ca darul lor reciproc. Prin aceasta găsim, pentru prima dată în teologia trinitară, axioma, desigur neformulată încă, potrivit căreia între existența intratrinitară și acțiunea în afară a Sfintei Treimi există nu numai o *relație* – pentru că o relație vede și teologia răsăriteană – ci o identitate.

Firește, Fericitul Augustin nu avea de gând să schimbe textul *Simbolului de credință*. Pe lângă aceasta, în gândirea sa teologică găsim linii total diferite. Pe lângă linia nouă, specific augustiniană, deja schițată, el menține și vechea linie, potrivit căreia Tatăl trebuie gândit ca „*principium Deitatis*”. Pentru a echilibra linia tradițională cu cea nouă, proprie lui, Fericitul Augustin învață purcedea Duhului Sfânt „*principaliter a Patre et a Filio*”. În această linie *nouă*, existând pe lângă cealaltă, era de părere că a găsit soluția unei probleme dificile în teologia răsăriteană, care nu poate spune în ce anume se deosebește nașterea Fiului Unul-Născut de purcederea Duhului Sfânt. Fericitul Augustin spune: principala deosebire între nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt constă în aceea că numai Fiul are ca origine pe Tatăl, Duhul Sfânt având ca origine atât pe Tatăl, cât și pe Fiul.

Expressis verbis, *Filioque* apare pentru, prima dată, într-un document tipic occidental, prin includerea sa în așa-zisul *Simbol atanasian* sau (după primele sale cuvinte) „*Quicumque*”, provenit probabil din școala lui Augustin, din Spania. În paragraful 25, care vorbește despre Duhul Sfânt, acesta spune: „*Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens*”. În receptarea lui „*Quicumque*” Biserica Ortodoxă a eliminat pe „*et Filio*”.

În *Simbolul de credință*, *Filioque* a fost acceptat, pentru prima dată, numai de Biserica din Spania. După ce era învățat, în fond, deja de sinoadele spaniole anterioare, el a fost primit oficial în Crez de Conciliul III de la Toledo, din 589, ca o afirmație cu țință clară antiariană, Sinodul confirmând trecerea regelui vizigot Rekka-red de la arianism, la ortodoxie. În acest context, motivul pentru introducerea lui *Filioque* a fost cu totul naivă: trebuia spus ceva despre cel de-al doilea Ipostas al Sfintei Treimi care să exprime egalitatea Lui în rang cu întâiul Ipostas. Acest procedeu, la drept

vorbind, inofensiv, cuprindea un lucru absolut tipic pentru teologia occidentală. Problemele hristologiei se exindeau în pnevmatologie. Pentru a accentua mai puternic dumnezeirea lui Hristos era acceptată o diminuare a afirmațiilor despre Duhul Sfânt. În aceasta constă elementul simptomatic și pericolul procedurii aplicat în 589. Din Spania, Simbolul de credință, în redactarea lărgită cu *Filioque*, a ajuns în Galia și este atestat de Conciliul de la Gentilly (787) și de așa-numitele *Libri Carolini*.

În evoluția ulterioară, introducerea lui *Filioque* în Simbolul de credință a fost aproape în permanență legată de introducerea *Simbolului de credință* în celebrarea missei, de unde lipsea până atunci, pentru că locul specific al *Simbolului credinței* este Botezul, în missa, funcția *Crezului* deținând-o rugăciunea euharistică. În anul 589, în Spania, s-a decretat recitarea în missă, înainte de Tatăl nostru, a *Simbolului de credință*, cu adaosul *Filioque*. Carol cel Mare a pus ca în capela sa să fie rostit îndată după Evanghelie, de asemenea cu adaosul *Filioque*, pe care apoi teologii de la curte l-au apărât într-un mod deosebit de vehement. Un Conciliu ținut în anul 809 la Aachen îl include în hotărârile sale. Când hotărârea sinodului a fost înaintată spre aprobare Papei Leon III, acesta, deși a încuviințat *Filioque*, din punct de vedere material, n-a aprobat schimbarea textului *Crezului*. Pentru a scoate în evidență textul original în redactarea sa neschimbată, el a pus să fie expuse în Basilica „Sfântul Petru”, din Roma, două plăci de metal cu textul în limba greacă și latină al *Simbolului niceoconstantinopolitan* fără adaosul *Filioque*. Abia sub Heinrich al II-lea a încetat rezistența papei împotriva textului cu adaosul *Filioque*. La Paris însă *Filioque* avea să lipsească din *Simbolul de credință* până în anul 1240.

Biserica Răsăriteană a luat, relativ târziu, poziție față de procedura Occidentului. Într-un mod destul de rezervat se referă la *Filioque* Sf. Ioan Damaschin (cca. 650-750) în faimoasa sa *Expunere exactă a credinței ortodoxe*. El fundamentează unitatea lui Dumnezeu pe unitatea de origine a Fiului și a Duhului Sfânt în Tatăl și scrie:

„De aceea nu spunem că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt trei dumnezei, ci, mai degrabă, că Sfânta Treime este un singur Dumnezeu, întrucât Fiul și Duhul se reduc la o singură obârșie; nu sunt nici compuși, nici contopiți,

în sensul contopirii lui Sabelie (căci, așa cum am spus, Ipostasurile Sfintei Treimi sunt unite, nu în sensul că se amestecă, ci în sensul că există unele în altele; iar întrepătrunderea este fără amestecare nici confundare)⁹⁷”.

În prezentarea relației Fiului și a Duhului cu Tatăl urmează apoi respingerea, cu totul nepolemică, dar fără echivoc a lui *Filioque*:

„Pe Fiul nu-L numim nici cauză, nici Tată, ci spunem că El este din Tatăl și este Fiu al Tatălui. Iar Duhul Sfânt spunem că este din Tatăl și Îl numim Duh al Tatălui. Nu spunem că Duhul este din Fiul, ci Îl numim Duh al Fiului. [...] Despre Fiul nu spunem că este Fiu al Duhului și nici din Duhul⁹⁸”.

Ultima propoziție este importantă, pentru că ea combate temerea potrivit căreia printr-un simbol de credință fără *Filioque* s-ar micșora cinstirea Fiului. Cinstirea Duhului Sfânt nu este micșorată nici prin aceea că Fiul nu este nici al Duhului și nici din Duhul.

Mai hotărâtor este însă faptul că, în spatele respingerii notabile a lui *Filioque*, de către Sf. Ioan Damaschin, se ascunde o abordare teologică trinitară cu totul diferită. El vorbește de unitatea lui Dumnezeu pentru că Fiul și Duhul se referă la Unul și Același Principiu, Tatăl. Într-un asemenea context teologic trinitar, un *Filioque* ar suprima Treimea.

O dispută reală între teologii franci și răsăriteni, asupra problemei *Filioque*, a apărut, pentru prima oară, în timpul lui Carol cel Mare. Disputa a izbucnit între monahii franci și cei răsăriteni, în Mănăstirea Sfântul Sava, de lângă Ierusalim, în care a fost monah și Sf. Ioan Damaschin. Însă, disputa în jurul lui *Filioque* a devenit virulentă abia în secolul al IX-lea, sub patriarhul Fotie al Constantinopolului. O controversă iscată în jurul unor probleme jurisdicționale și a defăimării riturilor răsăritene, de către latini, a oferit patriarhului Fotie prilejul unei vehemente polemici împotriva Bisericii latine, împotriva obiceiurilor și învățăturilor ei, care se abăteau de la cele răsăritene. În lunga listă de reproșuri împotriva Occidentului, *Filioque* este caracterizat de Fotie ca o

⁹⁷ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 31; P.G. 94, 829

⁹⁸ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Cartea I, cap. VIII, p. 32 ; P.G. 94, 832

„încununare a răutăților”, ca o „operă a diavolului” și drept eretic. Mai importante decât o astfel de polemică sunt ideile teologice trinitare exprimate cu acest prilej de Fotie: occidentalii introduc două principii în Treime dizolvând astfel „monarhia” în „diarhie” și diteism. După care urmează un argument pe care teologia occidentală n-a fost în stare până azi să-l combată: Dacă Fiul este recunoscut ca Dumnezeu abia prin faptul că Duhul Sfânt purcede și din El, cum stau atunci lucrurile cu Duhul Sfânt? De ce atunci Fiul, așa cum Se naște din Tatăl, nu s-ar naște și din Duhul? Dimpotrivă, prin *Filioque*, Duhul este împins încă și mai departe de natura Tatălui decât Fiul și, prin aceasta, dumnezeirea Sa este micșorată, în sensul ereziei lui Macedonie.

Nichita Stethatos (n. cca. 1080) a precizat ideile lui Fotie într-un mod încă și mai polemic:

„Ei (latinii – *n.n.*) răstoarnă întreaga credință creștină, întrucât nu zic că una este obârșia Celor doi (Fiul și Duhul – *n.n.*), ci introduc nesăbuit diarhia (două obârșii – *n.n.*) în Treime. Prin aceasta ajung fie la confuzia sabeliană, fie la sfâșierea ariană a Treimii. Și-L fac și pe Fiul Tată. Dacă e necesar ca Fiul să-L aducă la existență pe Duhul, pentru a fi de o ființă cu Tatăl, atunci, la rândul Său, și Duhul ar trebui să aducă la existență ceva pentru a fi de aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul⁹⁹”.

Disputa în jurul lui *Filioque* a contribuit la Marea Schismă din 1054. În încercarea de a respinge reproșul că învață două principii în Treime, Biserica Romano-Catolică a definit, la Conciliile unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1438-1439), că „Duhul Sfânt purcede veșnic din Tatăl și din Fiul, nu ca din două principii, ci ca dintr-un singur principiu, nu prin două suflări ci printr-o singură suflare” (*quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit*). În viziunea teologiei ortodoxe însă contopirea Tatălui și Fiului într-un unic principiu aduce cu sine noi primejdii pentru învățătura despre Treime: văzuți ca un singur principiu, Tatăl și Fiul nu mai sunt văzuți în personalitatea Lor distinctă. Potrivit înțelegerii ortodoxe, în viziunea

⁹⁹ K. C. FELMY, *Dogmatica experienței...*, p.106

influențată de hotărârile de la Lyon, nu mai rămâne loc pentru personalitatea Duhului¹⁰⁰.

3) *Distorsionările adaosului Filioque*

Învățătura catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul (*Filioque*) ca dintr-un singur principiu, formulată cu intenția de a întări comuniunea între Tatăl și Fiul, păcătuiește împotiva: *extinderii generoase a iubirii dintre Tatăl și Fiul și a menținerii distincte a Persoanelor lor, ba chiar a Persoanei Sfântului Duh*¹⁰¹. Această învățătură, lipsită de orice bază biblică, nu mai pornește de la monarhia Tatălui, ca izvor al Fiului și al Duhului Sfânt ci de la unitatea de natură a Tatălui și a Fiului, pe care o consideră ca fiind anterioară Ipostaselor divine. De aceea, în virtutea unității lor de natură, Duhul Sfânt nu purcede numai de la Tatăl, ci și de la Fiul. Duhul Sfânt încetează, astfel, să mai fie legătura interioară dintre Tatăl și Fiul și Se transformă în legătura exterioară dintre Ei (*nexus amoris*), legătură în care Tatăl și Fiul Se confundă în mod impersonal.

Accentuând iubirea dintre Tatăl și Fiul, până la confundarea Lor într-un singur principiu al purcederii Sfântului Duh, teologia catolică nu mai vede, în acest caz, pe Aceștia ca fiind Persoane distincte. Iar aceasta face imposibilă chiar iubirea dintre Ele. Căci nemaexistând ca două Persoane, în actul purcederii Duhului Sfânt, Tatăl și Fiul nu Se mai pot iubi propriu-zis. Existența Duhului, ca al treilea, și rolul Lui, de a arăta mărimea iubirii dintre Tatăl și Fiul și de a-I păstra ca Persoane distincte, devine fără obiect. El nu mai este propriu-zis al treilea, ci al doilea. În această învățătură, Duhul Sfânt este văzut, mai degrabă, ca Cel ce scufundă pe Tatăl și pe Fiul într-o unitate indistinctă. Iar dacă Cei doi, pentru a purcede în comun pe Duhul, Se scufundă într-un tot indistinct, Duhul, ca rezultatul acestui tot indistinct, nu mai poate fi nici El Persoană¹⁰²:

„Ne aflăm în prezența unei concepții trinitare substanțialiste (*subl. n.*), inspirată din aristotelism, în care Duhul Sfânt, ca «*nexus amoris*», constituie mijlocul prin care natura divină se întoarce asupra ei înseși. Toma

¹⁰⁰ K. C. FELMY, *Dogmatica experienței...*, pp. 102-107.

¹⁰¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 313.

¹⁰² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 313.

d'Aquino spune că: «prin iubire (Dumnezeu – *n.n.*) revine la substanța de unde începuse prin cunoaștere». Se recunoaște deschis că «esența este aceea din care și prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv Persoanele Care sunt Dumnezeu»¹⁰³.

Teologia catolică contemporană a căutat să apere învățătura *Filioque* prin noi exprimări și aprofundări. Dar, expresiile unor teologi catolici despre Sfântul Duh sunt atât de ambigue, încât este greu să mai apreciezi dacă ei Îl consideră Persoană sau nu. Alții Îl declară Persoană, dar din speculațiile lor rezultă, mai degrabă, că nu este Persoană. Toți sunt conduși la această concluzie de speculațiile prin care identifică nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh cu actele psihice și, îndeosebi, de necesitatea de a întemeia, prin aceste acte, purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul, ca dintr-un singur principiu. Necesitatea aceasta a determinat teologia catolică să identifice pe Fiul cu imaginea ce Și-o face Tatăl despre Sine prin cunoaștere, iar purcederea Duhului, cu iubirea dintre Tatăl și Fiul. Iubirea aceasta, nemaiținând în existență două Persoane distincte, este ea însăși persoana comună a Tatălui și a Fiului. În felul acesta, Tatăl și Fiul sunt contopiți, în acest act, într-o Persoană duală, într-un „noi”, adică încetează de a mai fi două Persoane propriu-zis, ba această realitate contopită, deci impersonală, este socotită, totodată, ea însăși Sfântul Duh. Iubirea deplină între Tatăl și Fiul, ca identică cu Duhul Sfânt, de care face atâta caz teologia catolică, nu este decât scufundarea celor două Persoane în ființa impersonală, în sensul plotinian sau nirvanic¹⁰⁴.

Teologia ortodoxă a evitat pericolul eșuării în acest impersonalism prin faptul că, nefiind obligată să explice o doctrină nerevelată, ca cea a purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, ca dintr-un singur principiu, prin procesele psihice, a privit pe Fiul și pe Duhul Sfânt ca Persoane reale și distincte, date prin *naștere* și *purcedere*, fără să se lase ispășită de încercări de a explica modul originii Lor, după analogia funcțiilor psihice, ci l-a exprimat prin numirile apofatice nou testamentare *naștere* și *purcedere*, subliniind, prin acestea, *proprietățile personale* specifice.

¹⁰³ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 134.

¹⁰⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 313-314, 316.

Plecând de la Ființa lui Dumnezeu, nu de la Dumnezeu cel personal, și antrenată de analogia nașterii și purcederii cu funcțiile psihice, teologia catolică nu a mai ținut aceste două acte (nașterea și purcederea) deasupra actelor care se referă la relațiile lui Dumnezeu cu lumea. Ea declară că, așa cum celelalte acte ale lui Dumnezeu sunt comune tuturor Persoanelor divine, pentru că provin din Ființa Lor comună, așa sunt comune și actul nașterii și cel al purcederii. Prin aceasta, teologia catolică nu le mai menține pe acestea ca acte specifice ale Persoanelor și constitutive pentru Persoanele divine. Din această cauză teologia catolică deduce, din ordinea în care Se manifestă Persoanele divine în lume, o ordine a relațiilor Lor intradivine. În consecință, ea nu admite o libertate a ordinii divine, în care lucrează Persoanele divine în lume, căci actele divine în lume trebuie să reproducă strict ordinea în care Se află Ele în viața intradivină. După această teologie Fiul nu poate fi trimis de Duhul Sfânt în lume, cum spune Domnul Hristos (*Luca 4, 18*), pentru că pe planul etern Duhul Sfânt este Acela Care purcede de la Fiul. Se manifestă, aici, o lipsă de înțelegere pentru misterul libertății divine, o interpretare a lucrării lui Dumnezeu în lume după o ordine lipsită de libertate. Identificarea planului personal cu planul ființei și derivarea planului creațional din planul divin al ființei duc concepția catolică aproape de panteism. De aici decurge și raționalismul teologiei catolice. În acest sens, teologul catolic Heribert Mühlen respinge învățătura că nașterea și purcederea ar aparține unor Persoane deosebite, declarând: „Aceasta ar însemna că s-ar referi între ele trei centre de acte. În dumnezeire nu există însă decât un unic centru de acte, strict comun”. De aici ar rezulta că, în Dumnezeu, nu există propriu-zis un Tată și un Fiu, pentru că nu există o naștere ca act propriu exclusiv al Tatălui¹⁰⁵.

Sfinții Părinți au accentuat și ei că, în Dumnezeu, există un singur principiu, un singur centru de acte, un singur centru al actelor de provenire; dar acest unic centru sau principiu este Tatăl, deci este o Persoană, are asigură caracterul personal al celor trei Persoane, nu Ființa comună care face relativă și ambiguă deosebirea dintre Ele.

¹⁰⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 316- 317.

Treimea Persoanelor distincte se opune, ea însăși, adaosului *Filioque*. Întemeindu-se pe teologia trinitară a Sfinților Părinți răsăriteni, Părintele Dumitru Stăniloae a aprofundat taina uinității Persoanelor distincte în Sfânta Treime și prin *bucuria* Uneia de Celălalte două. Tatăl Se bucură de Fiul, dar această bucurie Și-o comunică Unui al treilea, ca să fie deplină. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El existență unei alte Persoane deosebite de Tatăl, Căreia să-I comunice bucuria Sa. În acest caz, S-ar închide și Fiul față de Tatăl, în comuniunea cu câte o Altă Persoană deosebită. În acest scop, Tatăl purcede pe al treilea Subiect, Care este îndreptat, împreună cu Tatăl, în întregime spre Fiul. Bucuria împărtășită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl. Pe lângă aceasta, Fiul împărtășește și El bucuria Sa de Tatăl Acestui al treilea Subiect, fără să trebuiască să-L purceadă și El, odată ce există prin purcederea de la Tatăl. Duhul participă la bucuria Tatălui de Fiul, întrucât purcede de la Tatăl și participă la bucuria Fiului de Tatăl și, prin aceasta, strălucește din Fiul. Fiul Însuși apare mai strălucitor Tatălui, întrucât Se bucură de Tatăl nu numai El, ca imagine consistentă a Lui, ci și cu Duhul.

Sfântul Duh face, în sensul acesta, legătura interioară între Tatăl și Fiul, fără să înceteze să fie Persoană distinctă și fără să purceadă și de la Fiul. În acest sens, Duhul Sfânt este și „Duhul Fiului”, dar Fiul rămâne „Fiu” în această strălucire a Duhului din El; nu devine Tată al Duhului. Sfântul Duh nu este El Însuși bucuria, ci Cel Care, participând la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, arată în plinătatea ei bucuria Unuia de Celălalt, sau bucuria tuturor Celor trei de toți trei. Învățătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, spre Fiul și despre strălucirea Lui din Fiul, spre Tatăl, ținând pe Fiul în lumină în fața Tatălui, implică în sine faptul că Fiul și Tatăl nici nu Se confundă, nici nu Se separă. Acest rol îl are oriunde Persoana a treia, în raport cu celelalte două Persoane: datorită Ei, Cele două nu Se confundă într-o iubire fără orizont, în sens panteist, nici nu Se separă în sens individualist, ci Se păstrează în comuniune. Atât panteismul cât și individualismul sunt o cădere în natură, de la nivelul existenței personale, cu adevărat spirituale.

Întrucât Duhul Sfânt nu este numai Cel ce participă la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, ci este și Cel de Care Se bucură și Tatăl și Fiul, El nu este al treilea, într-un sens rigid al cuvântului; Cei trei în Treime transcend orice număr matematic. Dar, întrucât Fiul are poziția deosebită, de Chip al Tatălui, iar Duhul este purces în scopul participării la bucuria Tatălui de Fiul, El are, în relația celorlalte două Persoane, rolul deosebit al Celui purces în scopul de a face ca bucuria fiecărei Persoane de Alta să fie o bucurie participată de Cealaltă. Altfel, Duhul Sfânt poate fi numit, tot așa de bine, al doilea ca și Fiul sau toți împreună *primul*. Duhul Sfânt prilejuiește, în mod special, „comuniunea” (II Corinteni 13, 13; Filipeni 2, 1)¹⁰⁶.

Biserica Răsăriteană mărturisește că Tatăl naște pe Fiul și purcede, totodată, pe Duhul Sfânt, fiindcă Duhul Sfânt este expresia iubirii pe care Tatăl o manifestă și o revarsă asupra Fiului. Duhul Sfânt nu purcede și nu trece dincolo de Fiul, pentru că după Fiul nu este o altă Persoană divină față de care Tatăl să-și manifeste iubirea Sa divină. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și rămâne în Fiul, pentru că este legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, prin care Tatăl rămâne în Fiul și Fiul în Tatăl, așa cum spune Mântuitorul Iisus Hristos: „după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, Așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 21). Această „inhabitare” reciprocă a Persoanelor divine, una în alta, pe care Părintele Dumitru Stăniloae o prezintă ca intersubiectivitate divină, constituie comuniunea trinitară supremă, care depășește orice tendință individualistă, colectivistă sau panteistă. Astfel, ca legătură interioară între Tatăl și Fiul, Sfântul Duh depășește atât confuzia dintre Persoanele Sfintei Treimi, cât și separația dintre Ele, provocate de *Filioque*, și pune în evidență caracterul unic și inegalabil al comuniunii trinitare¹⁰⁷. Dogma despre Treimea Dumnezeirii sau a unității lui Dumnezeu întreit-ipostatic este o dogmă fundamentală și atotcuprinzătoare, ea având implicații asupra întregii învățăături creștine. Comuniunea Sfintei Treimi consituie modelul, scopul și izvorul de putere

¹⁰⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, pp. 317-320.

¹⁰⁷ Pr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 135.

pentru comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și între ei, în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt. Învățătura despre Sfânta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci, așa cum Persoanele Sfintei Treimi există Una în Alta, într-o unitate perihoretică ființială, tot așa și creștinii formează o comuniune spirituală de credință, nădejde și iubire, în Dumnezeu. Biserica este o unitate de ființă și comuniune după chipul Sfintei Treimi (*Ioan 17*).

Vocația misionară și doxologică a teologiei academice

E TIMOLOGIC, NOȚIUNEA DE TEOLOGIE VINE de la cuvintele *Theos* = Dumnezeu și *logos* = cuvânt, însemnând cuvânt, învățătură sau discurs despre Dumnezeu și despre lucrările Lui. Teologia, adică vorbirea despre Dumnezeu și despre lucrările Lui, presupune deci cunoașterea lui Dumnezeu și aceasta pentru că nu poți vorbi despre ceea ce nu cunoști.

De aceea, adevărata teologie se poate face numai pe baza revelației supranaturale care a culminat în Iisus Hristos, deoarece numai prin aceasta ni s-a dat cunoașterea deplină și adevărată a lui Dumnezeu și a lucrării Lui: „căci Legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos. Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut” (Ioan 1, 17-18), scrie Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan.

În Iisus Hristos, Dumnezeu vine în maximă apropiere de noi, oamenii, ni-L revelează pe Dumnezeu în forma umană și ne împărtășește cunoașterea și harul lui Dumnezeu la nivelul și posibilitățile noastre de primire. În Iisus Hristos, în locul cuvântului omului despre Dumnezeu, avem cuvântul lui Dumnezeu către om, adică descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, a lucrării și a voii Lui făcute omului. De aceea, Sfântul Grigorie Palama spune că „*Hristos este singurul teolog care poate vorbi despre Dumnezeu, El fiind Dumnezeu*”.

Iisus Hristos este culmea și desăvârșirea sau plinirea Revelației dumnezeiești. După Iisus Hristos nu se mai revelează nimic nou despre Dumnezeu. Duhul Sfânt conduce Biserica și pe creștini la tot adevărul (Ioan 14, 26) dar nu descoperă nimic nou, ci luminează spre înțelegerea celor descoperite deja în Hristos, căci în Hristos avem deja Împărăția lui Dumnezeu în mijlocul nostru, în El avem

realizată deja Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, realitatea ultimă. Sfântul Apostol Pavel sintetizează etapele Revelației supranaturale astfel: „*După ce odinioară, în multe rânduri și multe chipuri a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut veacurile*” (Evrei 1, 1-2).

Astfel, Revelația supranaturală care a culminat în Iisus Hristos aduce omului cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu, a lucrării și a voii Lui și oferă baza de teologhisire și dezvoltare a învățaturii despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare. Aici înțaietatea nu o are rațiunea sau cuvântul omenesc, ci cuvântul lui Dumnezeu și trăirea adevărului descoperit. Rațiunea umană tâlcuiește numai cuvântul lui Dumnezeu, fără a i se substitui sau a-l înlocui.

Elementele teologiei pe baza Revelației supranaturale încep să se contureze în Noul Testament, mai ales în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan și ale Sfântului Apostol Pavel care teologhiesc pe baza Revelației adusă de Iisus Hristos și a experienței pe care ei au avut-o cu Iisus Hristos cel răstignit și înviat: „*Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privi și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă. Ce am văzut și auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos.*” (1Ioan 1, 1-3). După cum reiese din înseși cuvintele Sfântului Evanghelist Ioan, teologia a avut dintru începuturile ei un caracter și scop eminamente mărturisitor, misionar, acela de a aduce oamenii la credință în Hristos și a-i ajuta să sporească în comuniune cu Dumnezeu. Teologia este întru începuturile ei o teologie mărturisitoare despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

Dezvoltarea deplină a teologiei s-a făcut prin întâlnirea creștinismului cu elenismul, când Sfinții Părinți, cei mai mulți ierarhi cu o vastă cultură creștină și clasică, asceți și filosofi, cu experiență pastorală misionară deosebită, au făcut eforturi extraordinare pentru a exprima Evanghelia lui Hristos cu ajutorul formulelor culturale și conceptelor filosofice ale vremii, pentru a da creștinis-

mului dimensiuni ecumenice și a respinge ereziile. Pentru aceasta, ei au făcut mari eforturi în cercetarea și aprofundarea istoriei Revelației transmise în Biserică prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Așadar, teologia presupune, în primul rând, o imensă muncă intelectuală de studiu și cercetare a căilor de transmitere a Revelației: Sfânta Scripură și Sfânta Tradiție.

Temelia nemijlocită a învățaturii teologice este întruparea Cuvântului, ca în cazul iconografiei. Întrucât Cuvântul S-a întrupat, El poate fi gândit și învățat. Întruparea Cuvântului nu are însă altă țință decât de a ne aduce în comuniune cu Tatăl. Teologia, în calitatea ei de cuvânt, trebuie să deschidă gândirea noastră spre o realitate care o depășește. Este vorba de un mod de a gândi în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă, însuflețită de credința contemplativă.

Astfel, învățătura teologică se situează între harismă, cunoașterea contemplativă și cunoaștere existențială și știință și gândire rațională. Căci cunoașterea contemplativă și existențială trebuie să apeleze la concepte pentru a se exprima.

Dar teologia nu rezultă numai dintr-o țesătură conceptualistă. Ea nu este numai cuvânt omenesc despre Dumnezeu, ci ea este în primul rând un act spiritual, un dar, o harismă a lui Dumnezeu prin care suntem ajutați să sesizăm și evidențiem toate aspectele Revelației pentru vremea noastră. Teologia nu este numai cercetare și știință sau discurs despre Dumnezeu și despre lucrările Lui, ci ea este în primul rând un mod de cunoaștere a Lui Dumnezeu; ea este – după Sfinții Părinți – piscul cel mai înalt al acestei cunoașteri. Un discurs despre Dumnezeu care nu se întemeiază pe experiența lucrării Lui este un discurs steril și nu are puterea de a transmite, de a împărtăși ceea ce intenționează, respectiv cunoașterea lui Dumnezeu. *„Căci nimic nu este mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu”*, spune Diadoh, episcopul Foticeii.

Teologia presupune așadar rugăciune, contemplație, asceză, studiu intens, experiență liturgică, cunoașterea omului și a lumii. De aceea, Evagrie Monahul afirmă: *„Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”*. *„Întâi este rugăciunea apoi cuvântul (de teologhisire). Așa au spus și Apostolii... iar noi să*

stăruim în rugăciune și în slujirea cuvântului” (Faptele Apostolilor 6, 4), scrie Sfântul Ioan Gură de Aur.

Pentru Sfinții Părinți nu este posibilă separarea între teologie și spiritualitate, deoarece dogma nu este o combinație de noțiuni teologice, ci exprimă planul de mântuire al lui Dumnezeu realizat prin Iisus Hristos, în Duhul Sfânt, în Biserică. De aceea dogmele determină conținutul obiectiv al credinței care trebuie trăită în mod personal în plenitudinea ei. Întemeindu-se pe studiu aprofundat al istoriei Revelației, așa cum aceasta s-a transmis în Biserică prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, și pe trăirea exemplară a adevărului dumnezeiesc, ei s-au identificat cu interesele majore ale Bisericii în timpul lor și au elaborat o teologie profund autentică și vie, pusă în slujba Bisericii și a misiunii ei. Ei au înțeles teologia ca pe o comunicare continuă a cuvântului lui Dumnezeu, o comunicare a învățăturii creștine ortodoxe, nu ca niște definiții abstracte, ci ca adevăruri existențiale și veșnice. De aceea teologia lor are un caracter misionar-pastoral prin excelență. Mărturia creștină în epoca patristică s-a concretizat și în deschiderea Bisericii față de nevoile sociale ale epocii, dovedind că Biserica nu se retrage din lume, ci este prezentă și activă acolo unde omul suferă. Biserica patristică, pe lângă misiunea ei spirituală, a îndeplinit și o funcție samarineană. Ea a avut curajul unei etici sociale și politice în duhul Evangheliei, care s-a concretizat în jurul ideii de filantropie, rămânând un exemplu pentru efortul în deschiderea față de lume, pentru toate timpurile.

Misiunea Bisericii este aceea de a aduna pe toți oamenii în sânul ei ca să se împărtășească de mântuirea oferită de Dumnezeu în și prin Iisus Hristos, și de a-i ajuta să crească până la *„starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos”* (Efeseni 4, 13), ca membri ai Bisericii, trupul lui Hristos, pentru că Dumnezeu *„vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină”* (1Timotei 2, 4). Viața Bisericii și misiunea ei sunt indisolubil legate una de alta. Biserica, după ființa ei, nu poate înceta a fi misionară. Pe de altă parte, Biserica este condiție a misiunii. Numai Biserica poate face misiune adevărată, căci misiunea vizează convertirea care nu este altceva decât un act de încorporare în Trupul lui

Hristos, desigur, ca răspuns personal la cuvântul lui Dumnezeu care constituie sămânța și conținutul credinței (Matei 13, 1, 30). Pe de altă parte Biserica este un rezultat continuu al misiunii. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut ca o comunitate istorică concretă în care se realizează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli în ziua Cincizecimii, Apostolii constituind prima celulă a Bisericii, ceilalți oameni se împărtășesc de mântuirea adusă de Hristos, devenind membri ai Bisericii Lui, prin activitatea misionară a acesteia. Îndată după pogorârea Duhului Sfânt, Apostolii propovăduiesc cu putere pe Hristos cel răstignit, înviat și înălțat și mulți din cei prezenți în Ierusalim „*auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt. Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeuul nostru. Și cu alte mai multe vorbe mărturisea și-i îndemna, zicând: Mântuiți-vă de acest neam viclean. Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni (Faptele Apostolilor 2, 37-42), „lăudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul. Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Faptele Apostolilor 2, 47). „Îi adăuga” prin activitatea misionară a Apostolilor.*

Deci misiunea ca act al voinței mântuitoare a lui Dumnezeu constituie acea lucrare în care se unește activitatea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia, chemând și trezind creatura căzută la participarea la mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos. Rolul misiunii diferă în funcție de stadiile prin care trebuie să trecem pentru obținerea mântuirii. Dumnezeu, în nemărginita Lui iubire, a hotărât mântuirea oamenilor căzuți în cadrul timpului și îndumnezeirea lor prin har în veșnicie când „*Dumnezeu va fi totul pentru toate*” (1 Corinteni 15, 28). Dar începutul participării la mântuirea dăruită în Hristos se face prin misiune. Din acest punct de vedere, misiunea intră în planul de mântuire al lui Dumnezeu, fiind o parte din acesta, și anume acea parte care se realizează în

istorie de către Biserică și de către membrii acesteia. Misiunea Bisericii este lucrarea de care se folosește Dumnezeu pentru a-i chema și a-i conduce pe oameni la mântuire. De aici rezultă necesitatea și importanța excepțională a acesteia. De aceea Biserica este într-o stare continuă de misiune.

Misiunea creștină este o necesitate interioară atât pentru Biserică, în ansamblul ei, cât și pentru fiecare creștin ca membru al Bisericii, izvorâtă din iubirea de Dumnezeu și de oameni. Conștiința mântuirii universale prin Jertfa (Coloseni 1, 20) și Învierea lui Hristos, în perspectiva eshatologică a «recapitulării tuturor» în Hristos, spre slava lui Dumnezeu și fericirea veșnică a celor mântuiți, constituie forța care dinamizează misiunea. Cu ochii ațintiți spre sfârșitul eshatologic, scopul istoriei, Ortodoxia simte în mod spontan necesitatea interioară de a-și armoniza planul vieții sale cu planul lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a tuturor în Hristos, pentru ca întreaga creație să aducă doxologia cuvenită lui Dumnezeu. Pentru Biserică, misiunea, adică transmiterea cuvântului și hrului lui Dumnezeu, vesirea slavei lui Dumnezeu, care s-a descoperit în Hristos spre mântuirea lumii, constituie o profundă necesitate interioară și o poruncă existențială.

Misiunea este lauda și mulțumirea pe care o aduce și trebuie să o aducă Biserica și fiecare creștin ca laudă și mulțumire lui Dumnezeu pentru darul mântuirii în Hristos. Misiunea creștină are o dimensiune doxologică, este ea însăși o doxologie. Când creștinul contemplă taina lui Hristos și vede slava lui Dumnezeu chiar și «prin oglindă, în ghicitură» (1Corinteni 13, 12), atunci este cuprins de nevoia de a striga: «Veniți!». Această senzație, în strânsă relaționare cu sensul izbăvirii universale prin Jertfă și Înviere, este exprimată în cel mai frumos mod în troparele de la *Utrenia* de duminică, spre exemplu: „*Veniți toate neamurile, cunoașteți puterea tainei înfricoșătoare, că Hristos, Mântuitorul nostru, Cuvântul cel dintru început, S-a răstignit pentru noi, și de bună voie S-a îngropat, și a înviat din morți, ca să mântuiască întreaga lume. Aceștia veniți să I ne închinăm*”.

Fiecare credincios, care trăiește viața spirituală în mod conștient, simte că doxologia pe care o înalță personal lui Dumnezeu este

nedeplină atâta vreme cât încă nu participă atâtea neamuri la ea. Creștinul, respectiv misionarul creștin, nu poate să stea liniștit când atâtea limbi încă așteaptă în tăcere mărirea lui Dumnezeu, în timp ce Domnul nu primește slava ce I se cuvine de la întreaga creație.

Teologia este o componentă a slujirii învățătoarești a Bisericii, slujire încredințată de către însuși Iisus Hristos cel înviat: „*Mergând învățați toate neamurile...*” (Matei 28, 19). Ea are o dimensiune și o voce misionară și doxologică. Căci teologia, întemeiată pe Revelație, rugăciune și studiu, este aceea care evidențiază toate aspectele sau sensurile Revelației, ale descoperirii de Sine a lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Hristos, făcându-le accesibile oamenilor în timpul respectiv. În măsura în care ea reușește aceasta, ea stă în slujba propovăduirii, deci a misiunii Bisericii. De fapt, teologia se justifică numai în măsura în care stă în slujba Bisericii și o ajută în misiunea ei.

Vorbind despre responsabilitatea teologiei pentru viața bisericească și pentru progresul spiritual al acesteia, părintele Dumitru Stăniloae arată că teologia este îndreptățită numai în măsura în care este o teologie autentică și vie. Pentru aceasta, teologia trebuie să îndeplinească trei condiții:

1. Să fie fidelă față de Revelația dată în Hristos și transmisă prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și trăită neîntrerupt în viața Bisericii.
2. Să fie responsabilă față de credincioși în timpul în care ea se face, în sensul că trebuie să fie o teologie actuală, care face accesibil conținutul Revelației oamenilor din vremea respectivă.
3. Să fie deschisă spre viitorul eshatologic, având obligația să îndrume credincioșii spre desăvârșirea lor adevărată în acel viitor.

Dacă teologia nu îndeplinește una din aceste condiții, ea este o teologie insuficientă și nefolositoare, uneori chiar păgubitoare pentru Biserică și credincioși. Este o teologie insuficientă aceea care fixează în formulele unui sistem trecut și repetă formulele acestuia, cum a fost teologia catolică scolastică, împrumutată chiar de unii teologi ortodocși. Aceasta era vinovată de o întreită infidelitate

față de caracterul nelimitat, de bogăția și adâncimea Revelației, față de responsabilitatea pe care o avea față de credincioșii din timpul respectiv și din viitor. Teologia este legată, în diferite perioade într-o anumită măsură de conceptele acelei perioade. De aceea, fixarea în conceptele care și-au pierdut valabilitatea odată cu trecerea perioadei din care le-a luat, fac din formulările acestei teologii piese moarte și străine de viața Bisericii și a credincioșilor din perioadele care se succed și nu poate sluji misiunii Bisericii și progresului spiritual al credincioșilor ei.

Dar și mai păgubitoare este teologia care părăsește Revelația dată în Hristos și păstrată în Sfânta Scriptură și Tradiție Bisericii pentru a se adapta la ceea ce consideră ea că reprezintă spiritul timpului respectiv. Creștinismul nu poate fi folositor nici unui timp, prin urmare nici celui de azi, dacă nu aduce ceva ce numai el poate aduce, și anume: răspunsul la întrebările existențiale fundamentale ale omului și comuniunea cu Dumnezeu devenit om în Iisus Hristos.

Tot atât de păgubitoare este și teologia care nu acordă atenție decât viitorului – teologia dominată de un spirit exclusiv eshatologic -, care neglijează realitatea vieții prezente și ajutorul ce trebuie dat acesteia.

O teologie creștină autentică și vie, care vrea să slujească misiunii Bisericii și progresului spiritual al credincioșilor trebuie să fie însoțită de nădejdea și de perspectiva viitorului eshatologic, dar nădejdea și perspectiva aceasta sunt susținute de prezența unui progres continuu în înduhovnicire și în îmbunătățirea relațiilor iubitoare dintre oameni.

Teologia trebuie să fie ca Biserica: apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic eshatologică. Ea trebuie să fie apostolică și misionară, adică o neconținută mărturie a lui Hristos, așa cum și predica apostolică a fost o mărturie despre Hristos cel răstignit, înviat și înălțat. Ea trebuie să fie profetic eshatologică, arătând că adevărata împlinire a omului și a viitorului lui sunt date în Iisus Hristos Cel înviat și înălțat și de acest viitor ne vom împărtăși și noi în viața veșnică¹.

¹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Ortodoxă Dogmatică*, vol. I, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1996, pp. 73-75.

Teologia creștină care răspunde condițiilor amintite ușurează eficiența Revelației și ajută, în mod real, misiunea Bisericii, întrucât ea constituie, alături de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, baza pentru propovăduirea Bisericii, și anume acea bază care exprimă conținutul Revelației într-un limbaj actual, în conformitate cu nevoile spirituale ale oamenilor în timpul respectiv. Împlinind aceste condiții, teologia este tradițională și în același timp contemporană și profetic-eschatologică. Ea este fidelă Revelației date în Hristos acum două mii de ani, dar nu este închisă în trecut, este fidelă omenirii de azi, întrucât îi mijlocește în mod adecvat conținutul Revelației, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală, pregătind credincioșii pentru participarea la împlinirea și viitorul dat în Iisus Hristos. Pe lângă acestea, astăzi, când moștenirea creștină în societate a sărăcit datorită propagandei atee de o jumătate de veac, timp în care misiunea Bisericii a fost îngrădită la maximum cu puțință, când cultura secularizată, când sectele și ideologiile de tot felul fac concurență pentru câștigarea de adepți, teologia trebuie să fie, ca și în timpul Apostolilor și a Sfinților Părinți din Biserica primară, o teologie misionară mărturisitoare, atât în conținutul ei, cât și în ceea ce privește aspectul ei formativ.

În teologia mărturisitoare (misionară), fiecare prelegere de teologie va avea un coeficient misionar, aceasta atât pentru formarea misionară a celor ce studiază teologia ca apoi să se angajeze în slujirea Bisericii, cât și pentru a le oferi o bază sau material pentru o propovăduire misionară. Spre exemplu: vorbind despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, nu este de ajuns să definim persoana divino-umană a Mântuitorului prin expunerea formulei dogmatice a unirii ipostatice și a urmărilor acesteia, ci trebuie să arătăm, în același timp, că Iisus Hristos Cel înviat și înălțat este împlinirea, desăvârșirea și viitorul omului; că adevărul omului nu se găsește în el însuși, ci în Iisus Hristos; că Evanghelia lui Hristos corespunde aspirațiilor umane celor mai profunde după împlinire și desăvârșire, ea fiind singura cale spre desăvârșire și, în același timp, posibil de urmat.

Sau, în prelegerile de Liturgică, nu este de ajuns să expunem istoricul, rânduiala și simbolismul cultului, ci trebuie să accentu-

ăm realismul liturgic, arătând că în cultul Bisericii se actualizează mereu istoria mântuirii și cei ce participă la cult se întâlnesc în mod real cu Hristos cel Răstignit și Înviat și se împărtășesc de harul Său mântuitor, atrași fiind în jertfa și învierea Lui.

Istoria universală a Bisericii este o istorie a misiunii creștine și trebuie predată ca atare, arătându-se eforturile și jertfele celor care au dus Evanghelia mântuirii la neamuri și ale celor care s-au străduit pentru transmiterea și apărarea credinței adevărate.

Teologia este chemată să ofere temeuri teologice și soluții practice pentru fiecare situație în care se găsește misionarul creștin, în noile condiții ale societății contemporane, fie că acesta este preot în parohie, în spital sau penitenciar, fie că este profesor de religie în școală sau asistent social.

Teologia trebuie să cultive și să dezvolte spiritul misionar al celor ce mâine vor fi slujitorii Bisericii, arătând că una din marile exigențe ale spiritualității creștine este purtarea de grijă pentru mântuirea și sfințirea semenului. Mărturisirea lui Hristos, cu cuvântul și cu fapta, face parte din lauda și mulțumirea adusă lui Dumnezeu de fiecare creștin pentru mântuirea de care s-a împărtășit în Iisus Hristos.

Studentii sunt chemați să folosească la maximum timpul pentru studierea teologiei și participarea la rugăciunea Bisericii, pentru a se forma ca adevărați misionari, mărturisitori ai lui Hristos, așa încât din studiul teologiei și experiența comuniunii cu Dumnezeu prin rugăciune să fie capabili să găsească ei înșiși soluțiile adecvate la problemele cu care se vor confrunta în activitatea lor de slujitori ai Bisericii.

Propovăduirea, cateheza și predica trebuie să fie prin excelență misionară. Predica misionară este deja o mișcare doxologică, invitație și participare la viața Domnului preslăvit, împărtășire tainică de slava Lui și comuniune care va fi descoperită la a doua Sa venire (cf. Romani 8,18; 1 Petru 5,1).

Ne întrebăm în ce măsură poate sau trebuie să fie doxologic discursul teologic academic? S-a evidențiat faptul că specificul Ortodoxiei este unitatea dintre *lex orandi* și *lex credendi*, fapt foarte vizibil, spre exemplu, în evoluția vechilor rugăciuni euhристice și

în canoanele imnografice (din secolele VII-IX), în care „predomină perspectiva doxologic-dogmatică cu întrebuințarea din belșug a noțiunilor dogmatice, dar în așa fel îmbrăcate în doxologie, încât ajung să fie cântați chiar și termeni abstracți cum ar fi ipostas, hmoousios, chip și prototip”².

Aceasta se explică prin faptul că dogmele, teologia în general, exprimă taina lui Dumnezeu și iubirea Lui chenotică și atotmilos-tivă, manifestată în lucrarea Sa mântitoare în Hristos și în Dhul Sfânt, în fața căreia credinciosul nu poate decât să se transpună într-o stare doxologică, de uimire smerită, lăudând și mulțumind lui Dumnezeu pentru toate. În fața misterului divin, doar uimirea și dragostea smerită pot sesiza și exprima ceva, iar limbajul uimirii și al dragostei este *doxologia*.

Doxologia este înainte de toate o stare a duhului. Căci „ori de mîncați ori de beți toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (1 Corinteni 10, 31). „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât sunt de nepătrunse căile Lui!” (Romani 11, 33), exclamă Apostolul neamurilor, contemplând taina mântuirii în Hristos. Doxologia este limbajul virtuților teologice, al anticipării și participării la slava lui Dumnezeu și a sfinților, prin credință, nădejde și iubire. În această stare, conceptele pe care le aflăm din învățătura teologică pătrund în alcătuirea rugăciunii noastre și teologia noastră devine cuprinsul rugăciunii noastre. Putem vorbi atunci de teologie ca stare a duhului, care iradiază cea mai mare forță de atragere a sufletelor spre Hristos.

„Practic, teologul nu ar trebui să vorbească fără a avea referentul viu, simțit și trăit al cuvintelor sale, nu ar trebui să teologhisească fără mișcarea de slăvire în inima sa. Așadar, *vocația doxologică a teologiei* nu stă atât într-un «ce» al limbajului, ci într-un «cum» al duhului, adică într-o dimensiune non-verbală, duhovnicească, a comunicării.

Fără această deschidere doxologică – stare care prezentifică realitatea vie despre care mărturisește – limbajul teologic rămâne

² Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, traducere din limba germană de pr. prof. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 52.

autoreferențial, marcat de un raționalism virtual”³. Față de o astfel de situație Sfântul apostol Pavel atrage atenția, spunând că „nu ne propovădim pe noi înșine, ci pe Hristos Iisus” (2 Corinteni 4,5) „și pe Acesta răstignit” (1 Corinteni 2, 2). Depășirea raționalismului abstract și sec, a «limbajului de lemn», a autosuficienței inerte și autoreferențialității se poate realiza prin redescoperirea și reafirmarea vocației doxologice a teologiei apofatice.

Respectând rigorile științifice necesare, teologia academică este chemată să exprime modul evlavios și doxologic al Bisericii, iar metodele critice pot fi utilizate în măsura în care nu anulează esența doxologică a teologisirii.

³Grigorie Moș, *Vocația doxologică a teologiei*, în *Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică*, Coordonatori, Ioan Tulcan, Cristinel Ioja și Filip Albu, Astra Muzeum Sibiu, 2012, pp. 378-379.

Sinteză eclesiologică

ICONOMIA FIULUI ȘI A SFÂNTULUI DUH. Prin trimiterea Fiului și a Sfântului Duh în lume se împlinește planul lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii. „Prin Întruparea, viața de ascultare, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Fiului lui Dumnezeu ca om, s-a pus în pârga firii noastre asumate de El, temelia mântuirii noastre. Dar mântuirea noastră, propriu-zis, se înfăptuiește de-abia prin sălășluirea în noi a lui Hristos cu trupul purtat de El, înviat și înălțat și deplin pnevmatizat, sau umplut de Duhul Sfânt și devenit prin aceasta desăvârșit transparent”¹, prin care comunică mântuirea și îndumnezeirea prin har celor ce cred în El.

Prin trimiterea Duhului Sfânt, Care purcede din veci din Tatăl (Ioan 15,26) și Se odihnește în Fiul, Hristos Cel înviat și înălțat Se sălășluiește în oameni (cf. 2Corinteni 13,13) și se întemeiază, prin aceasta, Biserica – Trupul lui Hristos: „De mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și Noi vom veni la el și ne vom face lăcaș în el” (Ioan 14, 23). Chenoza Fiului se prelungește în istorie în «chenoza» Duhului Sfânt, căci El coboară la nivelul fiecăruia dintre cei ce cred în Hristos, Se face cosubiect cu subiectul omului credincios, fără a-l anula, pentru a ne aduna în Hristos, în comuniunea de viață și iubire veșnică a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.

Nu trebuie să se înțeleagă trimiterea Duhului Sfânt ca un act prin care El ia locul lui Hristos, căci lucrarea Fiului și a Sfântului Duh sunt totdeauna nedespărțite. Lucrarea Cuvântului și a Duhului Sfânt pregătește, în perioada Vechiului Testament, venirea Fiului prin întrupare; lucrarea Duhului Sfânt însoțește lucrarea lui Hristos iar lucrarea Fiului întrupat, însoțită de cea a Duhului,

¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 195.

pregătește venirea ipostatică a Sfântului Duh, prin care se finalizează lucrarea mîntuitoare a lui în istorie ca Biserică. De aceea, în Noul Testament Duhul Sfânt este numit și Duhul lui Hristos sau Duhul Fiului.

Este falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea persoanelor treimice, Care sunt deoființă și nedespărțite, având aceeași lucrare. Aceasta duce, în viața creștină, la raționalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând la instituirea unui locțiitor al lui Hristos, precum în catolicism, fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale considerate impulsuri ale Duhului Sfânt. De fapt, lucrarea Duhului Sfânt Îl face pe Hristos cel înviat și înălțat prezent în noi. Datorită unirii indisolubile dintre prezența și lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt, lucrarea Duhului Sfânt ne face fii adoptivi ai Tatălui, după chipul Fiului. „Dar aceasta înseamnă că Însuși Fiul își imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ și eficient în noi și, împreună cu acesta, sentimentul Său filial față de Tatăl, primindu-ne în aceeași intimitate cu Tatăl și așezându-ne în aceeași relație intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat și El ca om.”²

Întemeierea Bisericii. Pogorârea Sfântului Duh peste Apostolii adunați în foișorul din Ierusalim împreună cu «Maria, mama lui Iisus» (*Faptele Apostolilor* 1, 14) constituie continuarea și scopul Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării Domnului: „Vă este de folos să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi. Și El venind, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată. De păcat pentru că ei nu cred în Mine ; De dreptate, pentru că Mă duc la Tatăl Meu... ; Și de judecată, pentru că stăpânitorul acestei lumi a fost judecat” (*Ioan* 16, 7-11).

Prin pogorârea Duhului Sfânt taina mântuirii rodește în oameni, se împlinește făgăduința lui Hristos și omul este cu adevărat mântuit. Domnul Iisus Hristos a promis acest eveniment mântuitor înainte de pătimirile Sale, zicând : „Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului,

² *Ibidem*, p. 198.

pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi !” (*Ioan 14, 16-17*). Prin venirea iopostatică a Sfântului Duh, chenoza Fiului se continuă în istorie în chenoza Duhului Sfânt, Căci El se coboară la nivelul fiecărui credincios, Se fa ce cosubiect cu subiectul omului, fără a-l anula, pentru a ne aduna în Hristos și a ne ridica în comuniunea de viață și iubire veșnică a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh : „În ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi” (*Ioan 14, 20*).

Încă în timpul activității Sale pământești, Iisus Hristos a promis că va «zidi Biserica Sa și porțile iadului nu o vor birui» (cf. *Matei 16, 18*). Este important de subliniat că Mântuitorul vorbește despre întemeierea Bisericii, în convorbirea Sa cu Petru, ca despre un eveniment care va avea loc în viitor. Aceasta, fiindcă întemeierea istorică, văzută și nevăzută, a Bisericii avea să aibă loc numai în ziua Cincizecimii, prin coborârea Sfântului Duh peste Apostoli. „Biserica nu se întemeiază mai întâi în chip văzut, înainte de Cincizecime, de către Hristos, și apoi, în chip nevăzut, la Cincizecime, de către Duhul Sfânt, pentru ca Biserica văzută să devină dependentă de slujitorii lui Hristos, care țin locul Său pe pământ sau interpretează Scriptura în mod individualist”.³

Prin Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu a asumat firea omenească, pe care a unit-o ipostatic cu Dumnezeirea Sa, punând prin aceasta prima temelie a Bisericii. În planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, Întruparea nu stă însă izolat, ci are ca urmare viața de ascultare a lui Iisus față de Tatăl, activitatea publică de propovăduire a Împărăției lui Dumnezeu, Crucea – pătimirile, răstignirea și moartea – Învierea și Înălțarea. „Trupul asumat de El – spune părintele Dumitru Stăniloae – devine temelia deplină a Bisericii, întrucât El a trecut prin moarte și înviere. Numai astfel trupul Lui este izvorul de unde curge în noi puterea morții pentru păcate și a învierii; numai așa, trupul Lui devenit deplin pnevmatizat și transparent pentru infinita viață dumnezeiască se face mediul prin care primim această viață și noi. Dând importanță fiecăreia dintre aceste fapte prin care Hristos devine capul, temelia și izvorul de

³³Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2005, pp. 243-244.

viață al Bisericii, părinții bisericești înțeleg pe Hristos cel trecut cu trupul Lui prin toate aceste momente și ridicat la această stare de pnevmatizare și transparență deplină pentru viața dumnezeiască.”⁴

Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci ca din Trupul Său să extindă în noi mântuirea ca viață dumnezeiască. Prin faptele Sale mântuitoare, Iisus Hristos pune temelia Bisericii în Trupul Său, aceasta devine însă realitate istorică concretă prin pogorârea Sfântului Duh, ca actul prin care Hristos se sălășluiește în cei ce cred în El și prin care lucrarea Sa mântuitoare se extinde în oameni. Astfel Biserica este finalizarea lucrării mântuitoare începută prin Întrupare. Ea „este actul cinci al acestei opere de mântuire, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt primele patru acte.”⁵ Departe de a se naște ca o instituție pământească, Biserica se naște în ziua Cincizecimii „dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea comunicând-o lumii. Se înființa o comunitate umană care avea ca fundament și ca purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, prin Care se comunică lumii iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu; lua ființă o realitate a unei comuniuni care nu-și va epuiza puterile, pentru că le va sorbi mereu din infinitatea lui Dumnezeu prin trupul omenesc al Ipostasului divin. Era o realitate sau o comuniune care reprezenta «cerul pe pământ», pe Cuvântul întrupat, sălășluit în ea cu puterea Lui continuu îndumnezeitoare și unificatoare.”⁶

Structura trinitară și constituția teandrică a Bisericii. Fiul lui Dumnezeu și Sfântul Duh, ca Persoane dumnezeiești, coboară de pe planul transcendent al Sfintei Treimi pe cel imanent al creației, prin energiile necreate, ca să-i înalțe pe credincioși la viața veșnică a Sfintei Treimi. „Energii necreate constituie mijlocul prin care Sfânta Treime Se comunică real credincioșilor, ca să-i purifice de patimi și să-i mențină în identitatea și comuniunea Persoanelor. Pogorârea Duhului în chip de limbi de foc arată nu numai voința lui Hristos în Treime de a cuprinde în Biserică lumea unificată în iubire, ci și voința ca în această unitate să se mențină identitatea

⁴Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, vol. 2, pp. 212-213.

⁵⁵Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 195.

⁶⁶Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 207.

fiecărei persoane. După chipul Treimii, Hristos și Duhul Sfânt nu desființează varietatea creației.”⁷

În ziua Cincizecimii Sfântul Duh a coborât peste fiecare Apostol în parte și peste toți împreună pentru a scoate în evidență modelul comuniunii trinitare, care ține împreună diversitatea persoanelor cu unitatea naturii, în lumina ontologiei iubirii, cu caracter relațional. La Cincizecime „s-a produs un lucru nou și uimitor: precum atunci (la turnul Babel) limbile au împărțit lumea, așa acum limbile au unit-o și au adus la armonie cele dezbinat. Logosul, din care au derivat rațiunile tuturor oamenilor, a voit să le împace acum nu numai în Sine ca Rațiune unitară, ci și în Duhul ca iubire și putere dumnezeiască. Fiindcă rod al Duhului este iubirea (*Galateni 5,22*).” Duhul Sfânt este Cel Care „susține entuziasmul iubirii de Dumnezeu și de oameni, entuziasmul ridicării în infinitatea iubirii lui Dumnezeu și a răspândirii acestei iubiri spre toți oamenii, pentru ca toți să se adune în ea.”⁸

Hristos, temelia și capul Bisericii. În baza Ipostasului Său divin și a stării Sale de jertfă/dăruire permanentă, Hristos vrea și poate să-i adune pe toți cei ce cred în El, extinzându-Se în ei prin Duhul Sfânt, Care le imprimă aceeași dispoziție de jertfă/dăruire din omenitatea lui Hristos. Prin aceasta se sădește și în ei sfințirea și începutul învierii, aflate în Hristos, sfințire și început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos. Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos și îi modelează pe credincioși după chipul Său întrucât sădește în ei sentimentul Său filial față de Tatăl, primindu-i în aceeași intimitate cu Tatăl și așezând-i în aceeași relație intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat El ca om.⁹ Fiul mărturisește și ca om iubirea Sa de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, și Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca și aceștia să-L iubescă pe Tatăl ca pe Tatăl lor. Căci Hristos este Fiul de aceeași ființă cu Tatăl, dar într-o relație de Fiu față de El și în același timp, Omul care Se jertfește și Se roagă Tatălui pentru frații Săi întru umanitate, învățându-i și pe ei să se roage și să se

⁷ Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp.244-245 ; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 206.

⁸⁸ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 206.

⁹ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 195 și 198.

dăruiască Tatălui. Totodată, Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea Acestuia de Fiu întrupat, și prin El și nouă, iubirea Sa de Tată. Duhul Sfânt spiritualizează umanitatea asumată de Fiul, îndumnezeind-o sau făcând-o aptă de participarea la iubirea Ipostasului divin al Fiului față de Tatăl Lui, iar în relație cu noi, Duhul Sfânt Se identifică prin har cu noi, creând prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după ființă cu Tatăl și cu Fiul.

Astfel, dacă în Fiul întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăznirea de fii ai lui Dumnezeu prin har.¹⁰ Faptul acesta îl exprimă Apostolul Pavel când spune: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte! Astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos” (*Galateni 4, 4-7*). Iar la Sfânta Liturghie, după prefacerea darurilor de pâine și vin în Trupul și Sângele Domului ne rugăm: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă să cutezăm a Te chema pe Tine Dumnezeu-Tatăl Cel ceresc, și a zice: Tatăl nostru, Care ești în ceruri, ...”.

Ca Persoană, Hristos este Logosul etern al Tatălui, deoființă cu El, prin Care au fost create toate (cf. *Ioan 1, 1-3; Coloseni 1,16-17*). El este Cel care le ține și le strânge pe toate împreună și pe fiecare în parte, în calitate de Pantocrator (*Coloseni 1, 17*), fără să lase ceva gol de prezența Lui, ci alcătuind din toate lucrurile văzute și nevăzute o ordine armonioasă a întregii creații, după bunăvoința Tatălui și prin lucrarea Sfântului Duh. Ca Logos etern al Tatălui, Fiul Se întrupează și vine întru ale Sale (*Ioan 1,11*), ca să ne elibereze din păcat, stricăciune și moarte și să transfigureze omul și creația prin Biserică.¹¹

Legătura organică dintre Hristos, Biserică și creație este exprimată și celebrată în Sfânta Liturghie prin binecuvântarea pe care o dă episcopul, invocând pe Mântuitorul Iisus Hristos ca

¹⁰Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 286-287.

¹¹Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 250.

Pantocrator: „Doamne, Doamne caută din cer și vezi, și cercetează via/lumea aceasta pe care a zidit-o dreapta Ta și o desăvârșește pe ea!” Iar Sfântul Apostol Pavel ne arată că, în Biserică sunem zidiți „pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos” (*Efesenii* 2, 20). „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus” (*1 Timotei* 2, 5). Chefa și Apollo au semănat cuvântul lui Dumnezeu, dar Hristos a făcut să crească. Slujitorii sfințiți nu țin locul lui Hristos în Biserică, ci sunt mijloace prin care Hristos se face prezent în Biserică până la sfârșitul veacurilor, ca să renască spiritual și moral credincioșii pentru Împărăția lui Dumnezeu.

În convorbirea cu Apostolii, în părțile Cezareei lui Filip, Petru Îl mărturisește pe Iisus, zicând: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. Iar Iisus, răspunzând i-a zis: Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu cel din ceruri. Și Eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui” (*Matei* 16, 13-18). Este evident că piatra la care se referă Mântuitorul Hristos nu este persoana lui Petru ca atare, ci piatra credinței mărturisite de Petru că Iisus din Nazaret este Hristos Fiul lui Dumnezeu celui viu și Mântuitorul lumii. Niciodată Iisus nu spune că va întemeia Biserica pe persoana lui Petru, ci vorbește despre «Biserica Mea». Dacă Mântuitorul ar fi întemeiat Biserica pe persoana lui Petru, atunci Biserica n-ar mai fi a lui Hristos, ci a lui Petru. Ca oricare apostol sau creștin, Petru poate deveni «piatră» a Bisericii lui Hristos în virtutea credinței celei drepte mărturisite că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul lumii. Apostolii sunt temelii ale Bisericii lui Hristos (cf. *Efesenii* 2,20), dar numai în sensul că ei au fost martorii vieții, activității și Învierii Lui și pe baza acestei experiențe ei au formulat și propovăduit, începând de la Cincizecime, întăriți de puterea Duhului Sfânt, pe Hristos cel răstignit și înviat (cf. *1Corinteni* 1, 23 și 2, 2), de aceea una din însușirile esențiale ale Bisericii este apostolicitatea ei. Iisus Hristos este și rămâne «Piatra cea vie», fundamentul și unica temelie a Bisericii pe care nici porțile iadului nu o vor birui. Dar El rămâne temelia fundamentală a Bisericii numai în măsura în care

este mărturisit ca Logos Creator și Mântuitor, Dumnezeu și Om nedespărțit, prezent în Biserică până la sfârșitul veacurilor, ca să sfințească și să transfigureze ontologic omul și creația.¹²

După firea Sa dumezeiască, Hristos este deoființă și unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după firea omenească, rămâne unit cu noi, oamenii; El este singurul Mijlocitor (*1Timotei 2, 5*), puntea sau inelul de legătură între Dumezeu și creație, prin Care se revarsă în lume iubirea lui Dumnezeu: „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul născut *L-a* trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem. În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă el ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre (*1Ioan 4, 9-10*). De aceea „întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi” (*Faptele Apostolilor 4, 12*).

Prin întruparea Sa, Hristos devine Ipostasul fundamental al întregii umanități pe care o deschide spre infinitatea iubirii dumezeiești și o atrage în comuniunea de viață a Sfintei Treimi: „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine (*Ioan 17, 23*). De aceea „despre Hristos se spune că este cap al Bisericii, iar despre Biserică, că este trup al lui Hristos. Hristos are în Biserică poziția de cap, de temelie, de izvor de viață infinită. Orice vorbire despre unul implică pe celălalt și invers. Dacă totuși vorbim când de unul când de altul, o facem pentru a pune în lumină poziția specială ce o are fiecare în această unitate. Poziția specială a lui Hristos în Biserică constă în mod principal în calitatea Lui de cap, de factor care unește pe credincioși în Sine ca pe un trup, și în calitate de model și de izvor de putere după care se orientează și de care se umple și se imprimă și ei, făcându-se după chipul Lui.”¹³

Biserica, Trupul lui Hristos. În Noul Testament taina Bisericii este exprimată prin mai multe imagini și analogii care sunt luate din formele cele mai înalte ale comunității și apartenenței omenești, fiecare dintre acestea având o semnificație deosebită

¹² Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 247, 250.

¹³ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 209.

pentru înțelesul pe care-l are Biserica despre sine. Imaginii Bisericii ca «familie» a lui Dumnezeu îi este apropiată cea de zidire (*Efesenii 2,20*) sau casă (*Efesenii 2,19; 1Timotei 3,16*), cort al lui Dumnezeu, deoarece prin acestea se exprimă comuniunea împreunei-locuirii cu El. Imaginea «templului lui Dumnezeu» (*1Corinteni 3,16; Efesenii 2,19*) arată că «familia» lui Dumnezeu este o comunitate de cult, adunată spre slava lui Dumnezeu. Ca «mireasă a lui Hristos», Biserica este și un „vis a vis” al lui Hristos; ea este luată din El și există pentru El, dar nu este cu El identică. Deoarece Biserica este desemnată atât ca «familia fiilor» lui Dumnezeu, cât și ca «poporul Său» (*1Petru 2,9*), prin aceasta se arată că ea nu este ceva ce plutește deasupra oamenilor, ci se realizează tocmai ca noua comuniune a lui Dumnezeu cu oamenii și a oamenilor întreolaltă. În sfârșit, taina Bisericii este exprimată prin conceptul de «Trupul lui Hristos» (*Romani 12,4; 1Corinteni 12, 13 și 27; Efesenii 4,4*).

Dacă celelalte analogii au un sens mai mult simbolic, conceptul de «Trup al lui Hristos» are un sens realist și exprimă cel mai bine raportul dintre Hristos și Biserica Sa. Căci Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Capul Bisericii, Care plinește Biserica-Trupul Său: „Pe aceasta, Dumnezeu a lucrat-o în Hristos, sculându-L din morți și așezându-L de-a dreapta Sa, în ceruri, mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor. Și toate le-a supus sub picioarele Lui, și mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți (*Efesenii 1, 20-23*). După învierea și înălțarea Sa, Hristos Capul Bisericii ne comunică prin Duhul Sfânt puterea dumnezeiască și ne imprimă chipul Său, modelul adevărat al omului. Hristos cel răstignit, înviat și înălțat ne atrage în jertfa și învierea Sa. Prin aceasta ne dă puterea să murim păcatului și ne face părtași vieții și învierii Sale. Viața specifică a Bisericii ca Trup al lui Hristos constă prin urmare în participarea la viața Domnului Celui care pătimește și a Celui preamărit, viață ce se realizează prin credință și Botez și se desăvârșește în Sfânta Euharistie.

Lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos este indisolubil legată de Persoana Sa. De aceea, Hristos rămâne Capul Bisericii Sale,

pe care o plinește cu puterea sfințitoare a dumnezeirii Lui și o prefăce în Trupul Său. Faptul acesta îl subliniază Apostolul Pavel când spune: „El este mai înainte decât toate și toate întru El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împăce, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (*Coloseni 1, 17-20*). „Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii” (*Coloseni 2, 9*). Așadar, în mod real și concret, de neînlocuit sau suplinat, Hristos este capul Bisericii, Cel ce plinește Biserica ca Trup al Său din plenitudinea Dumnezeirii, Care sălășluiește trupește în El. De aceea, în Biserică nu mai suntem „înstrăinați de viața lui Dumnezeu” (*cf. Efeseni 4, 18*), ci participăm la viața Lui, fiind „împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (*Efeseni 2, 19*).

Sfântul Apostol Pavel mai face o afirmație de mare importanță pentru înțelegerea relației dintre Hristos și Biserică și pentru importanța misiunii Bisericii în lume, și anume că Biserica este „plinirea Celui ce plinește toate întru toți” (*Efeseni 1, 23*). Pe de o parte, Hristos plinește Biserica prin puterea harului pe care îl comunică acesteia din plenitudinea dumnezeirii Lui, pe de altă parte, Biserica, în puterea Duhului Sfânt, contribuie și ea la plinirea lui Hristos, prin faptul că trăiește viața Lui, iar prin activitatea ei misionară adaugă noi membri Bisericii ca Trup al lui Hristos, care „nu mai viază loruși, ci Aceluia care, pentru ei a murit și a înviat” (*2 Corinteni 5, 15*). Creștinii, prin lupta lor împotriva păcatului și prin suferințele îndurate pentru mărturisirea lui Hristos, participă la pătimirile Lui sau adaugă suferința lor la suferința lui Hristos. În acest sens Apostolul Pavel spune: „Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și împlinesc, în trupul meu, lipsurile necazurilor lui Hristos, pentru trupul Lui, adică Biserica” (*Coloseni 1, 24*). Apostolul participă la suferința lui Hristos sau o împlinește în trupul său prin lupta pe care o duce împotriva omului vechi, stăpânit de patimi, ca să devină om nou, prin moartea și învierea tainică cu Hristos (*Romani 6, 4*). De aceea, el adresează creștinilor îndemnul: „să nu mai umblați de acum cum umblă neamurile, în

deșertăciunea minții lor” (*Efesenii* 4, 17), ci „să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului” (*Efesenii* 4, 24). „Iar cei ce sunt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele” (*Galatenii* 5, 24). Creștinul adevărat trebuie să poată spune cu Apostolul: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine. Și viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine” (*Galatenii* 2, 20).¹⁴

În concluzie, Biserica în însăși existența ei este un dar al lui Dumnezeu-Sfânta Treime și condiție a misiunii creștine. Biserica este «martorul» adevărat în istorie a lui Hristos cel răstignit, înviat și înălțat, de aceea numai ea poate face misiune creștină adevărată. Pe lângă aceasta, misiunea creștină nu se reduce la simpla propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu, ci ea vizează încorporarea în Biserică, prin Sfintele Taine, a celor convertiți la credința creștină și creșterea lor în comuniunea cu Dumnezeu, în orizontul eshatologic al Împărăției. În același timp, Biserica este un rezultat continuu al misiunii creștine. Hristos cel răstignit, înviat și înălțat adaugă Trupului Său noi membri și-i conduce spre Împărăția lui Dumnezeu, prin misiunea Bisericii. Deci Biserica însăși în existența ei istorică este dar și misiune.

Prezența și lucrarea lui Hristos în Biserică

Întreita slujire a Mântuitorului. Biserica se menține și înaintea în planul vieții care se hrănește din sfințenia, din îndumnezeirea și învierea lui Hristos. Hristos nu este în Biserică numai ca Cel care iradiază din El puterea de jertfă și de înaintare spre înviere, ci continuă să fie în ea Arhiereul care Se aduce pe Sine ca jertfă în continuare, învățătorul care își răspândește învățătura despre Sine și despre mântuire și Păstorul nostru spre mântuire¹⁵. După ce a exercitat odată întreita Sa slujire, înainte de a fi dat ființă Bisericii, în vederea mântuirii tuturor în mod virtual, Hristos exercită aceste slujiri profetică, împărătească și arhierească în Biserica Sa,

¹⁴Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 253-254.

¹⁵Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 230.

până la sfârșitul veacurilor, ca să ne călăuzească prin preoți, prin cunoștință și prin viața de jertfă, spre învierea și viața de veci, pe calea mântuirii noastre personale. Prin continuarea întreitei Sale slujiri în Biserică, Hristos întreține cu Biserica și cu fiecare membru al acesteia în parte un dialog progresiv, prin Duhul Sfânt și preot, unde El Însuși, Biserica și mădularele se află într-o stare activă¹⁶. Liturghia constituie mijlocul principal prin care Hristos desfășoară în Biserică, prin slujitorii Săi, întreita Sa slujire, în puterea Duhului Sfânt, pentru desăvârșirea credincioșilor.

După cum rezultă din rugăciunea pe care preotul o rostește înainte de citirea Sfintei Evanghelii, Hristos strălucește în inimile credincioșilor lumina curată a dumnezeirii Sale și deschide gândul lor spre înțelegerea propovăduirii Evangheliei Sale¹⁷. Astfel, Hristos învață Biserica Sa în continuare, luminând-o în înțelegerea cuvintelor Lui și a lucrării Sale mântuitoare în contextul cultural al fiecărei epoci. El rămâne învățătorul suprem care a îndemnat pe Apostoli să ducă cuvântul Lui la toate neamurile, după cum îndeamnă pe misionarii din orice timp să-L facă cunoscut ca Mântuitor a toată lumea. El îndeamnă pe părinți să-L facă cunoscut copiilor și pe toți credincioșii să se întărească reciproc în credința lor prin participarea la slujirea Lui învățătorească. Cei ce se aprofundează mai mult în cunoașterea și trăirea Evangheliei Sale, cu atât mai mult o dăruiesc și altora¹⁸. Ca învățător, Hristos conduce profetic credincioșii spre modelul propriei Lui viețuiri și al realităților de frățietate și dreptate umană, ca relații specifice împărăției cerurilor, unde umanul își va afla forma lui deplin realizată.

Aceeași rugăciune pe care preotul o adresează Mântuitorului înainte de citirea Sfintei Evanghelii pune în evidență și slujirea împărătească pe care Hristos o desfășoară în Biserică, prin cuvintele: „ca, toate poftele trupești călcând, să viețuim duhovnicește, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta”¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 230.

¹⁷ *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 147.

¹⁸ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 231.

¹⁹ *Liturghier*, p. 148.

Din această rugăciune rezultă că Hristos ne ajută din interiorul nostru să biruim pornirile egoiste din ființa noastră, care tind să ne țină departe de Dumnezeu prin obstacolele pe care le pun în calea străduinței noastre pentru împlinirea voii Lui. El este împărat, dar și noi suntem chemați să ne împărtășim de puterea Lui împărătească, biruind patimile din noi, ca să putem împărați cu El și să ne eliberăm din robia naturii, a păcatului și a morții. Sau cum spune Apostolul Pavel: „Dacă stăruim în răbdare, vom și împărați împreună cu El” (2Timotei 2, 12). Prin puterea împărătească a lui Hristos credincioșii încetează de a mai fi robii patimilor din ființa lor și află adevărata libertate de fii ai lui Dumnezeu.

Slujirea arhierească a lui Hristos în Biserică reiese cu prisosință din rugăciunea pe care preotul o adresează lui Hristos în timpul cântării heruvimice, în care se spune: „Să nu întorci fața Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre slujitorii Tăi, ci binevoiește să-Ți fie aduse darurile acestea de mine, păcătosul și nevrednicul Tău rob, că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”²⁰. Prin darurile aduse de către credincioși prin preot la altar, Hristos ne atrage prin Duhul Sfânt în propria Lui jertfă. El nu ne jertfește ca pe niște obiecte, ci ne atrage la o autojertfire activă, ca împărtășindu-ne din starea Lui de jertfă să ne eliberăm de egoismul din noi și să ne apropiem de Dumnezeu. Prin slujirea Sa arhierească, ca Jertfitor și Jertfă, Hristos ne comunică în Biserică duhul stării Lui de jertfă sau de dăruire lui Dumnezeu și oamenilor, ca să putem intra la Tatăl ca jertfe cu bună mireasmă.

Preoția generală a credincioșilor. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică se adresează credincioșilor care constituie Biserica ca trup al Său. Datorită acestei lucrări a lui Hristos, omul credincios este în același timp împărat, prooroc și preot ca și Hristos: împărat, în virtutea stăpânirii peste patimi; preot, datorită dăruirii de sine, și prooroc, ca un inițiat al tainelor dumnezeiești²¹. Temeiul pentru preoția generală a credincioșilor și slujirea pe care o au de îndeplinit sub cele trei aspecte ale ei, de mare importanță pentru misiunea Bisericii în lume, este exprimat de Apostolul Petru în prima epistolă, care

²⁰ *Ibidem*, p. 160.

²¹ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 235.

spune credincioșilor creștini: „Voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată” (1 Petru 2, 9). În felul acesta toți sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați ai lor, sau și ai altor oameni, dar neavând vreo răspundere specială pentru comunitatea bisericească²². Rugăciunile pe care le fac credincioșii personal și viața de jertfă pe care o practică pentru ei înșiși și în relațiile cu alții își iau puterea din aducerea continuă a Jertfei lui Hristos și din împărțirea de ea. Aceasta se face evident prin faptul că pe lângă rugăciunile individuale, pe lângă jertfele făcute pentru alte persoane, există rugăciuni și jertfe ale credincioșilor care se alătură Jertfei lui Hristos numai prin cel sfințit în vederea acestui scop, adică prin preot, care are răspunderea pentru comunitatea bisericească²³. Fiecare credincios în parte și toți împreună exercită cele trei slujiri ale Mântuitorului, dar numai pe plan personal, fiindcă pe plan comunitar răspunderea revine slujitorului sfințit al lui Hristos.

Preoția bisericească și slujitoare. Hristos lucrează asupra credincioșilor, prin întreita Sa slujire, datorită rolului de mijlocitoare pe care o are preoția în viața Bisericii Sale. Rolul important al preoției slujitoare constă în faptul că omul nu poate intra prin sine în relație iubitoare nesfârșită cu Dumnezeu numai pe cale nevăzută, ci și pe cale văzută, datorită preotului, care este semnul văzut al prezenței nevăzute a lui Hristos în Biserică. Desigur, credincioșii pot aduce personal lui Dumnezeu anumite rugăciuni și jertfe, fără mijlocirea preoției slujitoare, dar rugăciunea și jertfele aduse lui Hristos din partea întregii comunități nu se mai aduc în mod subiectiv de către credincioși, ca preoție generală, ci prin slujitorul sfințit în vederea acestui scop în mod obiectiv. Credincioșii au mereu nevoie de preotul vizibil, deosebit de ei, pentru că au nevoie de Hristos ca Mijlocitor²⁴. Acolo unde nu au existat astfel de slujitori sfințiți care să personifice comunitatea înaintea lui Hristos în mod obiectiv, credincioșii s-au divizat într-o mul-

²² *Ibidem*, p. 235.

²³ *Ibidem*, p. 236.

²⁴ *Ibidem*, p. 237.

țime neînchipuită de comunități. Comunitatea credincioșilor se adresează lui Dumnezeu prin mijlocirea lui Hristos, numai prin persoane sfințite special în vederea acestui scop. Aceste persoane sunt preoți sau slujitori ai lui Hristos și ai Bisericii, cu răspundere pentru comunitate, care simbolizează prezența și lucrarea reală a Mântuitorului în Biserică ca singurul Mijlocitor între om și Dumnezeu. Fără preot relația omului cu Dumnezeu tinde să se mărginească doar la suflet și să degenereze în subiectivism spiritualist, fără să aibă în vedere omul întrg, trup și suflet. Astfel preoția generală a credincioșilor cu caracter individual sau subiectiv are nevoie de preoția slujitoare a Bisericii pentru a se afla în comuniune obiectivă cu Hristos.

Persoanele rânduite ca să personifice comunitatea înaintea lui Dumnezeu nu-și iau preoția de la ei înșiși, așa cum nici Hristos n-a luat-o de la Sine²⁵, ci de la Tatăl, ca să fie Mijlocitorul nostru înaintea lui Dumnezeu Tatăl. Aceasta se arată în *Epistola către Evrei*: „nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cu și Aaron. Așa și Hristos nu S-a preaslăvit pe Sine însuși, ca să Se facă arhiereu, ci Cel ce i-a zis: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut». În alt loc se zice: «Tu ești Preot în veac după rânduiala lui Melchisedec»” (*Evrei 5, 4-6*). Cu toate acestea, preotul nu se poate substitui lui Hristos pe pământ, fiindcă Hristos nu este un simplu om, ci Dumnezeu adevărat și om adevărat, fără de Care nimeni nu se poate apropia de Tatăl și nu se poate sfinți cu adevărat. Deși preotul reprezintă comunitatea înaintea lui Hristos, el nu poate primi preoția din partea comunității, căci comunitatea este alcătuită din membrii care nu sunt preoți²⁶. Comunitatea trebuie să admită că Hristos, în calitate de Cap al ei, este altceva decât ea ca trup al Lui. Biserica însăși are nevoie de Hristos ca Mijlocitor Care se face vizibil prin preotul slujitor²⁷. Preotul este slujitorul sfințit chemat să susțină dialogul obiectiv și subiectiv între Hristos și Biserică.

Cele trei trepte ale preoției. După învierea Sa, Mântuitorul a trimis pe Sfinții Apostoli așa cum a fost trimis El de Tatăl: «Pre-

²⁵ *Ibidem*, p. 236.

²⁶ *Ibidem*, p. 237.

²⁷ *Ibidem*, p. 238.

cum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi» (Ioan 20, 21) să propovăduiască Evanghelia la neamuri și să boteze în numele Sfintei Treimi, zicând: «Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezînd-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă» (Matei 28, 18-20). Sfântul Clement Romanul scrie (c. 69 sau 96-98), în consecință: „Apostolii ne-au adus Evanghelia de la Domnul Iisus Hristos; Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl. Așadar Hristos este de la Dumnezeu, iar apostolii de la Hristos; deci amîndouă s-au făcut cu bună rânduială din voința lui Dumnezeu.”²⁸ Misiunea Apostolilor a fost aceea de a răspândi Evanghelia la neamuri și de a întemeia comunități locale, ca martori direcți ai învierii lui Iisus Hristos. Ei nu au urmași dar ca deținători ai plenitudinii harului întregii slujiri mântuitoare în Biserică, Apostolii au lăsat pe episcopi într-o succesiune neîntreruptă. După cuvântul Sfântului Ignatie Teoforul, episcopii urmează Apostolilor ca «Iisus Hristos Tatălui», continuând lucrarea lor în comunitățile locale²⁹. Clement Romanul spune că Apostolii „predicând în sate și orașe” au pus începutul Bisericilor și au orânduit în acestea episcopi și diaconi, „punându-i la încercare prin Duhul, drept episcopi și diaconi ai celor ce aveau să creadă” în Hristos. Astfel „i-au așezat pe cei mai înainte ziși și au dat între timp drept lege ca, dacă vor adormi, alți bărbați încercați să le urmeze în slujirea/liturgia lor.”³⁰ Episcopii au rolul de a păzi aceeași învățătură de credință și același har mântuitor pe care le-au primit de la Apostoli, iar Apostolii, de la Hristos³¹. Astfel, episcopii sunt urmașii Sfinților Apostoli și părtași ai aceluiași har arhieresc și ai aceleiași învățături, pentru a stărui în aceeași comuniune de totdeauna cu Hristos, ca păstori în Biserică și păzitori ai ei.

²⁸ Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni* (1) 42, 1-4; 44, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici, Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB). Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, vol. 1, pp. 67-68; 68-69; Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I*, Deisis, 2008, p. 412.

²⁹ Sf. Ignatie Teoforul, *Către Efeseni* 3, 2, PSB 1, p. 158; Diac. Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I*, p. 427.

³⁰ Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni* (1) 42, 4 ; 44, 1, PSB 1, p. 68; I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 412-413.

³¹ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 238.

Faptele Apostolilor (6, 20, 28; 11, 29-30; 14, 23; 15, 2, 4, 23; 21, 8), ca și epistolele pauline (*1Timotei* 3, 1-13; 5, 17) atestă existența distinctă și complementară a celor trei slujiri sacerdotale, instituite prin Taina hirotoniei. Sfântul Ignatie Teoforul va explica pe larg în secolul următor, simbolismul episcopului, preotului și diaconului. Fiecare episcop este hirotonit de mai mulți episcopi, în numele întregului episcopat, și primește același har și aceeași învățătură pe care le-au avut toți Apostolii și toți episcopii. Ei împărtășesc preoților și prin aceștia credincioșilor din eparhia lor, același har și aceeași învățătură neschimbată a întregii Biserici. Preoții își exercită funcția sacerdotală în unitate deplină cu episcopii și alcătuiesc împreună cinul preoțesc care are răspundere în Biserica locală. Preotul primește de la episcop răspunderea pentru o parohie, iar diaconii se află în serviciul episcopilor. Deși nu pot săvârși Tainele, diaconii au diferite funcții în Biserică, mai ales predicarea Evangheliei. Fiecare episcop este urmașul tuturor Apostolilor, căci fiecare Apostol se află în comuniune cu toți ceilalți Apostoli. În Biserica Ortodoxă toți episcopii sunt egali între ei și își desfășoară activitatea în Bisericile locale, împreună cu preoții și diaconii, în legătura comuniunii cu Același Hristos, Capul Bisericii ca Trup al Său.

Succesiunea apostolică. Succesiunea neîntreruptă a harului vine de la Apostoli, dar harul iubirii nesfârșite a lui Hristos vine nu numai din trecut de la persoanele care l-au mijlocit în mod orizontal, printr-un șir neîntrerupt de intermediari, ci din Hristos Însuși, ca unic Mijlocitor, Care își comunică prin har iubirea Sa față de Tatăl și față de cei ce primesc Tainele. Succesiunea înseamnă că același Hristos, Care a lucrat începând de la Apostoli în toți episcopii de până acum, lucrează prin mijlocirea rugăciunilor episcopilor care hirotonesce și asupra noului hirotonit și va lucra și prin Tainele ce le va săvârși el ca episcop. Hristos este o prezență directă pentru noul episcop dar rămâne Același care a fost prezent direct și pentru episcopii din tot trecutul Bisericii³². Hristos rânduiește în mod direct, pe episcop, preoți și diaconi, prin episcop și prin Duhul Sfânt, ca să le comunice lor și credincioșilor ca Jertfitor și Jertfă,

³² *Ibidem*, p. 239.

iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu în mod direct și obiectiv³³. Există astăzi tendința de a transforma relația dintre Hristos și comunitate într-o relație pur subiectivă, fapt pentru care se renunță la caracterul obiectiv al succesiunii apostolice, după cum tot astăzi există și tendința de a pune un accent așa de mare pe caracterul obiectiv al succesiunii apostolice încât harul nu mai vine de sus, de la Hristos, ci de la Apostoli. În virtutea succesiunii apostolice, preotul rămâne însă simbolul văzut al prezenței nevăzute al lui Hristos în Biserică. Succesiunea apostolică vine din trecut, de la Apostoli, dar harul vine de fiecare dată de sus, de la Hristos Însuși, fiindcă rolul succesiunii apostolice este cel de a asigura de-a lungul veacurilor aceeași prezență a lui Hristos în Biserică.

Relația dintre preot sau episcop și Hristos nu se poate reduce la o formulă simplistă, nici din alt punct de vedere. Cel ce celebrează prin episcop sau preot Euharistia este Hristos Însuși. Hristos este în Liturghie nu numai Jertfă, ci și Jertfitor. Ca atare, Hristos nu este jertfit propriu-zis de episcop sau de preot, ci Se jertfește Hristos Însuși. El este «Cel ce se sfârâmă și nu se desparte». El Se dăruiește celor ce se împărtășesc «prin mâna Lui atotputernică». Prefacerea darurilor în Trupul și Sângele lui Hristos se săvârșește prin Duhul lui Hristos, dar pe Duhul îl trimite Hristos, iar împreună cu Duhul este și El prezent. Pentru zidirea sufletească a credincioșilor este de dorit ca preoții și episcopii să aibă o viață duhovnicească exemplară, ca să nu smintească pe credincioși. De aceea preoții trebuie să se aducă ca jertfă împreună cu Hristos. Cu toate acestea, Hristos nu-și face dăruirea lui prin Taine dependentă de vrednicia preotului și a episcopului, întrucât nevrednicia lor nu este nevrednicia lui Hristos și a Bisericii ca Trup al Lui³⁴. Sfântul Ioan Gură de Aur zice că Hristos „lucrează prin toți (preoții și episcopii) pentru a mântui poporul, chiar dacă ei ar fi nevrednici”³⁵. Întrucât preoția slujitoare este mai mult o mediere transparentă a lui Hristos decât o impropriere personală a ei de către slujitor, Hristos este Săvârșitorul Sfintei Liturghii, Care lucrează asupra credincioșilor chiar dacă există preoți nevrednici.

³³ *Ibidem*, p. 239.

³⁴ *Ibidem*, p. 235.

³⁵ *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, Liturghier, București, 2012, p. 185-186.

Sfântul Grigore de Nazianz spune că „preotul este împreună slujitor cu Hristos”³⁶ pentru două motive. Mai întâi, fiindcă mijlocirea preotului își trage eficacitatea ei din mijlocirea lui Hristos, de aceea, el trebuie să se silească să-și identifice judecata și atitudinea sa față de credincioși cu cea a lui Hristos și să nu identifice pe Hristos cu propria lui judecată și atitudine. Chiar dacă puterea lui Hristos se exercită prin preot independent de vrednicia lui, nu înseamnă că acesta trebuie să se folosească arbitrar de puterea care se exercită prin el. Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea blândeții, smereniei și responsabilității lui Hristos³⁷. Apoi, preotul este împreună-slujitor cu Hristos și pentru faptul că el îndreaptă rugăciunea comunității și pe a lui personală către altarul de sus, pentru ca Hristos să coboare în mijlocul credincioșilor Săi și să-i sfințească prin preot cu puterea dumnezeiască a preacuratului și scumpului Său Trup și Sânge. Cu toate că el este cel care ocazionează prin rugăciuni lucrarea lui Hristos, preotul trebuie să creadă și să se roage mai mult decât ceilalți credincioși fiindcă lucrarea harului din Taine nu este a lui, ci a Duhului lui Hristos. Departe de a se mândri cu săvârșirea unor Taine atât de mari, el trebuie să slujească pe Hristos cu smerenie și cutremur mare: „Doamne trimite mâna Ta din înălțimea locașului Tău, și mă întărește spre slujba ce-mi este pusă înaintea ca neosândit stând înaintea înfricoșatului Tău altar să săvârșesc slujba cea fără de sânge”³⁸. Succesiunea apostolică arată că preoții și episcopii trebuie să dea dovadă de smerenie înaintea lui Hristos, pentru că Hristos este Cel ce ridică pe credincioși la viața de comuniune trinitară (*Ioan 17, 21*).

Sfinții Părinți leagă strâns slujirea învățătoarească și cea pastorală de cea preoțească, săvârșitoare a Tainelor. Mirenii își pot da învățături și îndemnuri de la persoană la persoană, dar răspunderea pentru luminarea întregii comunități în întreaga învățătură a lui Hristos o au episcopii și preoții. Prin învățătură se apără Trupul lui Hristos de contestări străine și erori doctrinare. „Căci pregătirea noastră nu este spre un singur fel de luptă, ci acest război este

³⁶ Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea II apologetică*, PG 35, col. 481 A

³⁷ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 245.

³⁸ *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, Liturghier, 2012, p. 112.

variat și este purtat de mulți vrăjmași. De aceea trebuie să apărăm cetatea din toate părțile”³⁹. Cea mai mare parte a tratatelor despre preoție ale sfinților Ioan Gură de Aur și Grigorie de Nazianz este dedicată datoriei preotului de a învăța pe oameni la Dumnezeu. Toată învățătura pe care o dă episcopul sau preotul trebuie să se refere la relația omului cu Dumnezeu, căutând să intensifice această relație, să-l pregătească pe om pentru ea, ajutându-l să se purifice de patimi, de egoism și de tot ce-l mărginește și-l închide în sine și în lumea aceasta⁴⁰. Datorită acestui fapt episcopul sau preotul trebuie să dea dovadă de o temeinică cunoaștere a adevărului de credință și să se curățească el însuși ca să poată curăți și sfinți pe păstoriții lor. Succesiunea apostolică subliniază că învățătura preotului sau a episcopului trebuie să fie legată de curăția și sfințenia lor personală, pentru că numai astfel se poate vorbi în chip vrednic de crezare despre o învățătură care mântuiește. Slujirea învățătoarească și conducătoare a episcopului și preotului este strâns legată de săvârșirea Tainelor, întrucât apropierea omului de Dumnezeu nu se poate înfăptui fără venirea harului în el, ca putere a lui Dumnezeu. Un episcop nu poate avea în Biserică primatul infailibilității în domeniul învățăturii fără suportul unei Taine particulare care să-i confere această calitate. Un episcop nu poate decide singur în materie de învățătură sau de conducere bisericească fără să primească un har deosebit printr-o Taină specială. În Noul Testament nu există nici un caz în care vreun episcop, fie el și Petru, să se fi prevalat de un primat care să-i permită să poruncească Sfinților Apostoli. Dimpotrivă, vedem că Pavel nu caută să poruncească lui Tit și Timotei, pe care i-a rânduit episcopi de pe poziția superioară a vreunui primat, ci se mulțumește să le dea doar sfaturi⁴¹. Apoi trebuie să avem în vedere că Pavel nu s-a prevalat în fața Apostolilor de faptul că a primit Evanghelia lui Hristos printr-o revelație de sus, ci s-a dus cu multă smerenie la Ierusalim ca să vadă dacă Evanghelia primită de el corespunde cu Evanghelia pe care Apostolii au primit-o de la Hristos în timpul activității Sale pământești. Căci în tot corpul lucrează Hristos ca

³⁹ Sf. Grigorie de Nazianz, op. cit. col. 423.

⁴⁰ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 246.

⁴¹ *Ibidem*, p. 246.

Arhiereu-Miel, ca învățător și Păstor prin mijlocirea vizibilă a preoției. În lumina succesiunii apostolice, infailibilitatea nu este apanajul unei persoane în mod individual, ci aparține Bisericii întregi în legătura comuniunii dintre membrii ei.

Dacă preotul ține în unitate o comunitate liturgică, adunând pe toți membrii ei, cu rugăciunile lor în jurul Jertfei Domnului, episcopul menține unitatea între preoții unei Biserici locale, reprezentând pe Hristos în acea unitate mai largă a Bisericii dintr-un anumit teritoriu. Reprezentând pe Hristos în acea unitate mai largă a Bisericii, el hirotonește pe preoții din cuprinsul ei. Apoi, prin comuniunea pe care fiecare episcop o are cu toți episcopii se menține unitatea întregii Biserici. Dar episcopii rămân și ei ca persoane umane, încadrați în comunitate, ca mădulare ale trupului lui Hristos, fiindcă legea comuniunii este valabilă pentru toți. De aceea relația între preotul și episcopul slujitor și comunitate nu se poate reduce la o singură formulă. El este și mijlocitor al lui Hristos, dar și membru al Bisericii ca trup al lui Hristos. Nici un episcop nu se singularizează, nu devine substitut văzut și exclusiv al unicului ei cap, Hristos⁴². Același Hristos este prezent în toți membrii Bisericii, unindu-i ca pe un corp al Său în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de ei. Acolo unde Biserica a devenit dependentă de oameni, unitatea Bisericii s-a pulverizat în numeroase denominațiuni creștine, care provoacă confuzie și dezorientare în rândul credincioșilor. În virtutea succesiunii apostolice, misiunea episcopului este de a păstra unitatea Bisericii în Hristos, unicul Cap al Bisericii văzute și nevăzute.

Biserica este în totalitatea ei corpul sobornicesc al lui Hristos, în care El își exercită întreita Sa slujire ca Învățător, Arhiereu și Păstor. Biserica este infailibilă fiindcă infailibil este Hristos, iar El exercită întreita Sa slujire în ea ca înteg⁴³. Hristos învață prin toate mădularele trupului Său tainic, căci în toate lucrează și în toate se luminează înțelesul acestei lucrări prin treptele ierarhiei, și în mod special prin episcopat. Căci în tot corpul lucrează Hristos ca Arhiereu-Miel, ca Învățător și Păstor⁴⁴. Episcopatul ia hotărâri

⁴² *Ibidem*, p. 242.

⁴³ *Ibidem*, p. 249.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 248.

în ceea ce privește învățătura de credință în mod infailibil pentru că le ia în comuniune cu întreaga Biserică, ținând seama de gândirea Bisericii legată de viața ei în Hristos. Comuniunea ferește nu numai pe fiecare episcop, ci și pe toți împreună, de veleitățile dictatoriale în Biserică. Intercon condiționarea reciprocă dintre episcopi, dar și faptul că episcopii caută împreună acordul între ei, în acord cu Tradiția de totdeauna a Bisericii, au constituit o stavilă de netrecut în calea veleităților de dominație sau stăpânire⁴⁵. Istoria Bisericii Ortodoxe dovedește că practica sinodalității, pe care a moștenit-o de la Sfinții Apostoli, a ferit-o de schimbări în materie de credință, pe care deciziile de unul singur le-a adus în alte Biserici. În astfel de cazuri tradiția vie a Bisericii și practicarea ei legată de viața sacramentală și spirituală a omului, a fost înlocuită de speculația rațională individuală, ruptă de viața Bisericii, care s-a soldat cu fărâmițarea Bisericii. În sinoadele ecumenice, episcopii semnavă întotdeauna o hotărâre dogmatică bazându-se pe credință și pe viața sacramentală a Bisericilor lor moștenite prin tradiție⁴⁶. Formulele dogmatice sunt expresia concisă a acestei credințe trăită în Biserică. Aceste formule s-au putut încadra în cântările și rugăciunile Bisericii, iar rugăciunile și cântările Bisericii dau expresie credinței celei adevărate, pe care Biserica a păstrat-o nealterată peste veacuri. Fiecare episcop și toți împreună sunt limitați de Hristos și Biserică în exercitarea dreptului de hotărâre în materie de credință⁴⁷. Succesiunea apostolică ne arată că Biserica și sobornicitatea ei constituie condiția sinodalității episcopale.

Însușirile Bisericii ca expresie a constituției sale teantropice. Prin Simbolul de credință niceo-constantinopolitan mărturisim că Biserica este una, sfântă, sobornicească și apostolică. Aceste însușiri decurg din structura trinitară și constituția teandrică a Bisericii, ca Trup al lui Hristos cel Unul Sfânt. Ele exprimă din perspective diferite taina Bisericii însăși. De aceea, aceste patru însușiri și dimensiuni ale Bisericii se interferează și nici una dintre ele nu există fără celelalte, ci fiecare le presupune pe celelalte și nu poate exista una fără

⁴⁵ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 250.

celelalte. Astfel, prin unitate mărturisim că Biserica lui Hristos este una ca Trup al Său; prin sobrnicitate/catholicitate se arată natura acestei unități ca fiind o comuniune, susținută de plenitudinea harului mântuitor și îndumnezeitor; sfințenia Bisericii înseamnă participare la sfințenia lui Hristos, Care ne ridică și ne menține în unitatea-comuniune a Trupului Său; apostolicitatea ne arată că Biserica este apostolică întrucât mărturisește credința creștină formulată și propovăduită de Apostoli, care au fost martorii vieții, activității mântuitoare, jertfei, învierii și înălțării Domnului Iisus Hristos și coborârii Sfântului Duh și păstrează structurile sacramentale ale Bisericii, stabilite în perioada apostolică, ca modalități de împărtășire a harului mântuitor, și transmise în succesiunea generațiilor de creștini în Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolică. Biserica este apostolică și pentru că are o trimitre mesianică, așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Hristos (cf. Ioan 20, 21). Biserica este apostolică deoarece continuă misiunea Apostolilor de a aduna noul popor al lui Dumnezeu și a-l încorpora în Biserică, botezând în numele Sfintei Treimi.

Unitatea Bisericii ca dar și misiune. Biserica este una deoarece există un singur Domn, o singură credință, și un Botez unic. Există un singur Dumnezeu-Sfânta Treime în comuniunea Căreia suntem ridicați prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos și cea sfințitoare a Sfântului Duh. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens: „Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; Este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți” (*Efesenii* 4, 4-6).

Iisus Hristos este Capul Bisericii, Biserica este Trupul lui Hristos, iar creștinii sunt mădulele ale Trupului (*Romani* 8, 5), de aceea există o singură Biserică a lui Hristos. Unitatea Bisericii este dată în Hristos. Ea este un dar al lui Dumnezeu. Unitatea Bisericii nu este de ordin juridic, instituțional, ci se manifestă ca *unitate de viață în același Hristos*. Iar aceasta ține de constituția teandrică a Bisericii ca Trup al lui Hristos. Hristos Se extinde cu Trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și

de a lui Dumnezeu Tatăl față de El. Această unitate în iubirea lui Dumnezeu constituie esența însăși a Bisericii.

Sfânta Euharistie, ca împărtășire comună de Hristos, are o însemnătate deosebit de mare pentru menținerea și întărirea unității Bisericii. Biserica se menține ca una prin împărtășirea comună de Hristos. Dar întrucât Hristos este în Biserică prin împărtășirea comună și prin coborârea Sfântului Duh încă de la Apostoli, El vine, pe de o parte de sus, iar pe de altă parte, El este în Biserică-Trupul Său. Astfel, numai unde este Biserica este Euharistia și numai unde este Euharistia este Biserica. Biserica de până acum are pe Hristos, în calitatea ei de comuniune care crede în El și se împărtășește de El continuu, așa cum a crezut și s-a împărtășit comunitatea din timpul Apostolilor, păstrând continuitatea aceleiași credințe și Euharistii. Unitatea Bisericii este, astfel, unitate în timp și în spațiu.

Euharistia nu este însă singura Taină prin care se menține și se întărește unitatea Bisericii. Prin ea se desăvârșește unitatea între membrii Bisericii. Aceștia trebuie să înainteze spre ea ca pe o scară prin alte Taine, prin Botez și Mirungere, iar dacă au căzut în păcate, prin Taina Pocăinței. Prin toate aceste Taine, credinciosul intră în comuniune cu Hristos cel aflat în Biserică și își menține și întărește această comuniune cu El.

Credința în Hristos este, astfel, credința trăită în prezența și eficiența Lui în Biserică, ca Hristos cel răstignit și înviat. Această credință are centrul în Hristos, îi ține pe credincioși atașați de El și le dă experiența realității obiectiv-pnevmatice a Lui. Din împărtășirea de Hristos cel răstignit și înviat, prezent în Biserică, credincioșii iau puterea unei vieți ce se străduiește să evite păcatul, să progreseze în virtuți și să primească în suflet arvuna învierii. Pe măsură ce eforturile credincioșilor spre o astfel de viață sunt mai mari, în aceeași măsură experiența puterii Duhului lui Hristos cel răstignit și înviat este și ea mai mare. De aceea, temelia unității Bisericii în Ortodoxie nu este de jos, din acordul credincișilor, ci de sus, ea ne este dată în Hristos.

Unitatea Bisericii ca unitate de viață în același Hristos se realizează și se menține prin păstrarea și mărturisirea aceleși credințe dogmatice și împărtășirea de Hristos în Tainele săvârșite de o ierarhie uitară, propovăduitoare a aceleiași credințe. „Cre-

dința dogmatică deplină și totalitatea Tainelor formează un tot. Numai împreună țin Biserica și pe credincioși în ambianța mântuitoare și a iubirii nesfârșite a lui Hristos, Unul din Treime devenit om. Biserica este una prin unitatea ei în toate cele trei laturi: în *dogme*, care exprimă în noțiuni și cuvinte credința în prezența lui Hristos în Biserică, în *cultul* care prin Tainele ce le cuprinde comunică lucrarea lui Hristos prezent în ea, și în *lucrarea ierarhiei* săvârșitoare a Tainelor și propovăduitoare a credinței în prezența lucrătoare a lui Hristos în Biserică.”⁴⁸

Unitatea Bisericii, dată ca dar în Hristos, devine o chemare și o misiune pentru membrii ei, sub trei aspecte:

1) Ca datorie de a păstra, mărturisi și propovădui credința dogmatică în Hristos Mântuitorul, Unul din Sfânta Treime, devenit om, răstignit și înviat, arvuna și garanția învierii noastre;

2) Ca efort de a menține și întări continuu comuniunea cu Hristos prin împărtășirea de El în Sfintele Taine și printr-o viață ce se străduiește să moară față de păcat, să progreseze în virtute spre experiența arvunei învierii în suflet, precum și ca efort de a spori comuniunea și iubirea întreolaltă;

3) Ca efort al Bisericilor locale de a se menține și spori în unitatea Bisericii universale.

În raport cu celelalte confesiuni creștine, Biserica Ortodoxă, care are conștiința că este Biserica cea una a lui Hristos, se află în dialog ecumenic pentru a le ajuta să-L descopere pe Hristos integral în propriul lor cadru eclesial, pentru a spori unitatea creștină spre unitatea văzută în Biserica cea una a lui Hristos „ca lumea să creadă...” (Ioan 17,21).

Sfințenia Bisericii. Sfințenia Bisericii este participare la sfințenia lui Hristos, sau extinderea sfințeniei lui Hristos prin Duhul Sfânt în credincioșii membri ai Bisericii. *Epistola către Evrei* ne arată că Iisus Hristos este Mântuitorul lumii ca Arhiereu veșnic, Care mijlocește continuu pentru noi, aflându-Se într-o stare de veșnică dăruire Tatălui și nouă. Dacă în Legea Vechiului Testament „s-a ridicat un șir de preoți, fiindcă moartea îi împiedica să dăinuiască. Aici însă, Iisus, prin aceea că rămîne în veac, are o preoție netrecătoare. Pentru aceasta, și poate să mântuiască desăvârșit pe cei

⁴⁸ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 175.

ce se apropie prin El de Dumnezeu, căci pururea este viu ca să mijlocească pentru ei" (*Evrei 7,23-25*). Nimeni nu are acces la Tatăl fără să se purifice de păcate și să se sfințească în Hristos, ca arhieru veșnic, fiindcă El este Cel ce aduce și Se aduce jertfă Tatălui și tot El este Cel ce purifică și sfințește pe credincioși, antrenându-i în jertfa și învierea Sa, adică în aceeași dăruie lui Dumnezeu și semenilor noștri în care Se află El.

Astfel Biserica este sfințită de sfințenia lui Hristos și constituie mediul extinderii lui Hristos și al sfințeniei firii Sale umane în credincioși și peste întreaga creație umană, ca să împace cu Sine și să desăvârșescă în Sine toată lumea împărțită.⁴⁹ Iisus Hristos este Arhiereul veșnic care ne atrage, prin Duhul Sânt, în starea Sa de jertfă și înviere, ca să devenim și noi jertfe duhovnicești bineplăcute Tatălui. „Nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu fără să se sfințească prin jertfă și dăruire de sine”⁵⁰ spune, în acest sens, Sfântul Chiril al Alexandriei.

Iisus Hristos, Arhiereul cel veșnic ne antrenează în această stare de jertfă/dăruire prin propovăduirea Bisericii, prin cultul divin în general, dar mai ales prin Sfintele Taine, Care culminează și se încununează, în mod exemplar, în săvârșirea Tainei Sfintei Euharistii. Jertfa de pâine și vin pe care credincioșii o aduc la biserică reprezintă dăriurea însăși a credincioșilor: „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.” Această jertfă pe care preotul o oferă Tatălui la altar este mijlocul prin care Hristos ne atrage în jertfa sa bineplăcută Tatălui. Jertfa Bisericii, care include jertfa/dăruire a credincioșilor, este asumată de Hristos însuși, o unește cu Jertfa Sa și este prefăcută de El prin preot în sfințenie bineplăcută Tatălui. Astfel, prin jertfa euharistică Hristos ne ajută să biruim egoismul, care este germenul păcatului, din ființa noastră. Prin Sfânta Euharistie și Duhul Sfânt, ne comunică puterea harului necreat. Prin Trupul și Sângele Său pnevmatizat, Hristos ne comunică în Biserică sfințenia Lui și puterea de a ne curăți de păcate și de a deveni tot mai sfinți, tot mai deschiși iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu, liberi de orice egoism, care duce la separație.

⁴⁹ *Ibidem*, p.270.

⁵⁰ Închinare în Duh și în Adevăr, Cartea IX, PG 68, col. 625B.

Sfințenia se realizează în comuniunea Bisericii, unde murim față de egoism și renaștem la viața cea nouă și sfântă a Treimii cu Hristos însuși, prin harul necreat al Cincizecimii împărtășit de Duhul Sfânt. Asemenea lacului Vitezda, Biserica ne vindecă de infirmitățile noastre spirituale, fără să se contamineze de păcate omenești. Biserica îi cuprinde pe păcătoși pe care îi sfințește, dar ea însăși este sfântă, deoarece în esența ei Biserica este *Comuniunea lui Dumnezeu cel Sfânt cu oamenii*. De aceea, Sfântul Apostol Pavel spune: „Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Sineși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană” (*Efesenii* 5,25-27). Linia de demarcație între sfințenie și păcat nu trece prin ființa Bisericii, ci prin cea a oamenilor, a membrilor săi.

Sfințenia Bisericii este dinamică și stă în strânsă legătură cu unitatea ei. Cu cât Biserica este mai unită cu Hristos, cu atât este mai sfântă în calitate de Trup al lui Hristos, prin harul necreat. De aceea Biserica se realizează în mod culminant în Euharistie, în împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele euharistic al Domnului: „cine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, rămâne în mine și Eu rămân în el” (*Ioan* 6,56). Euharistia face Biserica iar Biserica săvârșește Euharistia. Sfânta Euharistie este cea prin care Hristos Se sălășluiește în adâncul ființei noastre ca să ne sfințească din interior, ne împărtășește viața Sa, ca să ne ridice la viața mai presus de fire a Sfintei Treimi.

Sobornicitatea Bisericii. Pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli, în ziua Cincizecimii, constituie actul de întemeiere a Bisericii creștine, ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos cel răstignit și înviat, înălțat de-a dreapta Tatălui. Prin aceasta, Apostolii, care constituie prima celulă a Bisericii, și apoi toți cei care, prin credință și prin har, devin membri ai acesteia, sunt înălțați la viața de comuniune veșnică a Sfintei Treimi. Astfel, începând de la întemeierea ei, Biserica are o structură de comuniune după chipul Sfintei Treimi, ca structură a iubirii supreme. Căci Sfântul Duh coboară peste fiecare Apostol în parte și peste toți împreună pentru a scoate în evidență structura de comuniune a Bisericii după modelul comuniunii trinitare, care ține împreună diversi-

tatea persoanelor cu unitatea naturii, în lumina unei ontologii a iubirii, cu caracter relațional. Această structură de comuniune a Bisericii, după chipul Sfintei Treimi, ne-a fost descoperită, prin anticipare, de însuși Mântuitorul când, în ajunul pătimirii Sale, S-a rugat Tatălui cu memorabilele cuvinte: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime,..” (Ioan 17, 21-23).

În convorbirea Sa cu Petru (*Matei 16,18*), Mântuitorul vorbește despre întemeierea Bisericii ca despre un eveniment care va avea loc în viitor. „Biserica nu se întemeiază mai întâi în chip văzut, înainte de Cincizecime, de către Hristos, și apoi, în chip nevăzut, la Cincizecime, de către Duhul Sfânt, pentru ca Biserica văzută să devină dependentă de slujitorii lui Hristos, care țin locul Său pe pământ sau interpretează Scriptura în mod individualist.”⁵¹ Biserica creștină a fost întemeiată, în chip văzut și nevăzut, prin Pogorârea Sfântului Duh peste Apostli, act prin care lucrarea mântuitoare a lui Hristos se exinde din omenitatea Sa personală, prin credință și prin har, în celelalte ființe umane ca Biserică, și de aici înainte prin Biserică.

Prin Duhul Sfânt, Hristos adună pe credincioși în Sine, le comunică viața Sa și-i ridică la viața și iubirea veșnică a Sfintei Treimi. De aceea, Apostolul Pavel numește, cu preferință, Biserica *Trupul lui Hristos*, iar pe Hristos cel răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui, Îl numește *Cap al Bisericii*: „L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți” (*Efesenii 1,22-23;4,12,15*). Biserica este un întreg organic cu multe mădulare care au daruri diferite, provenite de la Duhul Sfânt și susținute de El pentru a împlini diferite slujiri spre zidirea Bisericii și desăvârșirea personală a credincioșilor: „Ci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora; dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat” (*Romani 12,4-6*). „Și El a dat pe unii apostoli, pe alții evan-

⁵¹ Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp 243-244.

gheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos (*Efesenii* 4,11-12).

Așa cum arată Faptele Apostolilor și Epistolele pauline, Biserica are structuri sacramentale. Cei ce au venit la credință prin propovăduirea Apostolilor și s-au botezat „stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (*F.A.* 2,41-42). În comunitățile creștine constituite, având centrul în Euharistie (*1Corinteni* 10,16-17;11, 24-30), sunt instituiți, prin hirotonie episcopi, ca urmași ai Apostolilor, iar episcopii hirotonesec preoți și diaconi. În același timp, toți creștinii, membri ai Bisericii, sunt, prin harul lui Dumnezeu, „preoție împăratească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestească în lume bunătățile Celui ce i-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată” (*1Petru* 2,9). Vocația misionară a Bisericii este, prin urmare, una colectivă.

În fiecare Biserică locală este prezent Hristos întreg cu toate darurile Sale mântuitoare și îndumnezeitoare, și chiar în fiecare credincios, dar numai întrucât rămâne în „întregul” corpului. În Biserica locală se realizează taina întreagă a Bisericii așa cum arată expresia Apostolului Pavel: „Biserica lui Dumnezeu în Corint” (*1Corinteni* 1,2). Biserica locală este „Biserica lui Dumnezeu” în sens deplin, ea este forma fundamentală de manifestare a Bisericii în care se realizează taina mântuirii și asigură mântuirea.

Pe baza mărturiilor teologice clare ale Noului Testament, Ignatie al Antiohiei introduce deja la începutul secolului al doilea adjectivul «catolic» ca însușire a Bisericii și vorbește de *katholiki ekklesia*. Când creștinii din Biserica primară au preluat expresia «catholic» din limbajul aristotelic au vorbit despre «Biserica catholică», indicând cu această expresie Biserica dintr-un anumit loc,

asa după cum în epistolele pauline comunitatea locală adunată pentru săvârșirea Euharistiei este numită *ekklesia* sau chiar *ekklesia tou Theou*. După cum arată clar eclesiologia sfântului Ignatie al Antiohiei, în contextul în care apare pentru prima dată expresia *katholike ekklesia*, este vorba de probleme legate de săvârșirea Euharistiei, iar interesul principal al sfântului Ignatie se concentrează asupra unității comunității adunate pentru săvârșirea Euharistiei. Catolicitate înseamnă, în acest context, întregime, plenitudinea și totalitatea trupului lui Hristos «așa cum» (*hosper*) această plenitudine

se realizează în comunitatea care săvârșește Euharistia.⁵² Această catolicitate a comunității euharistice se reflectă și în structura ei. În centrul adunării – a «întregii comunități», în spatele altarului celui unul, scaunul episcopului – se afla episcopul care era înțeles ca un chip al lui Hristos. În jurul tronului său stăteau preoții, de o parte stăteau diaconii, iar înaintea lui «poporul lui Dumnezeu». Aceasta era ordinea la care se făceau părtași creștinii, pe baza inițierii prin taina Botezului și Mirungerii și care era considerată ca o *conditio sine qua non* pentru săvârșirea Euharistiei în comunitate, necesară pentru existența și exprimarea unității bisericești.⁵³

Învățătura celor doisprezece Apostoli (90-100 d. Hr.) exprimă clar faptul că în săvârșirea Euharistiei, Biserica experimentează unitatea eshatologică a tuturor în Hristos: „După cum această pâine era împărțiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta.”⁵⁴ Prin aceasta se arată clar că deși catolicitatea Bisericii, în ultimă instanță este o realitate eshatologică, ea se realizează în esența ei aici și acum în Euharistie.

În *Martiriul lui Policarp al Smirnei* (156 d.Hr.), noțiunea «catolică» are o dublă semnificație care s-a înncetățenit de aici înainte la părinții și scriitorii bisericești. Aici «catolică» este numită „Biserica întreagă în *oikumene*” al cărei păstor unic și de neînlocuit este Domnul nostru Iisus Hristos; în același timp, «catolică» este fiecare Biserică locală, care este înțeleasă ca „Biserica lui Dumnezeu” în sensul deplin al cvântului ca și în Noul Testament (*1Corinteni* 1,2).⁵⁵ În acest sens se adresează: „Biserica lui Dumnezeu care se află în Filomelium și tuturor comunităților din tot locul ale sfintei și catolice Biserici.”⁵⁶

⁵² Johannes Zizioulas, *Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche* în : *Katholizität und Apostolizität*, Beiheft 2, Kerygma und Dogma 17, 1971, (31-50) 31.

⁵³ Johannes Zizioulas, *Abendmahlsgemeinschaft...*, p.38.

⁵⁴ Învățătura celor doisprezece Apostoli, X,4, în: *Părinți și scriitori Bisericești* (PSB) 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1979, p.29.

⁵⁵ *Martiriul Sfântului Policarp, episcopul Smirnei*, VIII,1; XVI, 1; XIX,2, în: *Actele martirice*, PSB 11, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1982, pp. 29, 33, 34.

⁵⁶ *Martiriul Sfântului Policarp*, p. 27.

Sfântul Chiril al Ierusalimului (+386) sintetizează dezvoltarea teologică anterioară și scrie: Biserica „este numită catolică pentru că ea se află în toată lumea, de la o margine până la alta a pământului și pentru că ea învață atotcuprinzător și fără știrbire dogmele care trebuie să fie cunoscute de oameni.”⁵⁷ Prin aceasta, sfântul Chiril a precizat că Biserica este numită catolică într-un sens exterior, cantitativ (întrucât este răspândită în toată lumea) și într-un sens interior, calitativ (care se referă la dreapta credință). Această distincție între aspectul cantitativ și calitativ al catolicității este una dintre cele mai timpurii și mai importante diferențieri teologice referitoare la catolicitatea Bisericii.⁵⁸

Așadar, concomitent cu plenitudinea hristologică internă (aspectul calitativ al catolicității), Noul Testament și literatura patristică indică și un sens extensiv, o dimensiune atotcuprinzătoare a catolicității, care se referă la extinderea geografică și temporală a Bisericii. Această universalitate a Bisericii a fost anunțată de Iisus încă înainte de pătimirile Sale când a spus că „această Evanghelie a împărăției va fi propovăduită în toată lumea (εν ολη τη οικουμενη) spre mărturie la toate neamurile” (Matei 24, 14). Iar după înviere îi trimite pe Apostoli: „Mergeți în toată lumea și propăovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Marcu 16,15); „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28,19). În sens extensiv, catolicitatea Bisericii se întemeiază pe universalitatea mântuirii în Hristos și pe trimiterea lui Hristos pentru a face părtași pe toți oamenii, din toate timpurile și din toate locurile, la mântuirea adusă de El. Biserica nu cunoaște în acest sens nici o limită etnică, de rasă, politică, istorică, geografică, culturală sau socială. Toți oamenii sunt chemați, pot și urmează să intre în comuniunea Bisericii și să constituie turma cea una a unicului Păstor Iisus Hristos (Ioan 10,16). Universalitatea Bisericii, deși foarte importantă, este secundară față de catolicitatea în sens calitativ, de plenitudine a trupului lui Hristos, căreia aspectul extensiv îi este subordonat. Formularea

⁵⁷ Cateheze, 18, 23, PG 33, 1044 AB:

⁵⁸ Theodor Nikolau, *Die Katholizität: Eine Demonstration der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, in: Wolfgang Müller (hrsg), *Katholizität Eine ökumenische Chance*, Zürich 2006, p.50.

din *Martiriul lui Policarp*: „Biserica catolică în lume (οἰκουμένη)” arată clar raportul dintre cele două aspecte. Adaosul «în lume» se referă la situația istorică a Bisericii, aceea de a fi răspândită în întreaga lume cunoscută atunci.

Sinodalitatea ca expresie a catolicității/sobornicității Bisericii. Biserica se revelează și se realizează în săvârșirea Sfintei Euharistii, în comunitatea adunată în jurul episcopului. Unitatea și catolicitatea Bisericii presupun însă credința cea una și iubirea cea una prin care toate comunitățile euharistice locale sunt legate într-un tot organic în comunitatea Bisericii universale. Episcopia a fost de la început Biserica locală în sensul strict al cuvântului, nucleul constituției Bisericii, (așa cum reiese din epistolele Apostolului Pavel către Timotei și Tit (*1Timotei* 3; 5,19-20,22; *2Timotei* 4,2; *Tit* 1,5-9) și apoi din cele ale lui Ignatie al Antiohiei). Faptul că episcopul împreună cu preoții, diaconii și credincioșii constituie Biserica locală se întemeiază pe egalitatea Apostolilor, revelată prin coborârea Sfântului Duh, și ca atare a urmașilor lor, episcopii. Clement Romanul scrie și el, în acest sens (96-98): „Apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos; iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu...,iar apostolii de Hristos”.⁵⁹

Prin episcop, fiecare Biserică locală, la nivel de episcopie, este legată organic de celelalte Biserici locale care au aceeași succesiune apostolică, mărturisesc aceeași credință, săvârșesc aceleași Taine și prin aceasta trăiesc în mediul aceleași Tradiții. Acolo unde se realizează în fapt unitatea între episcop, cler și popor și constituie un trup, «trupul lui Hristos», acolo este plinătatea Bisericii, dar numai întrucât această unitate locală stă în comuniune cu Biserica universală, căci Hristos este prezent cu toate darurile Sale mîntuitoare, atât în Biserica locală, cât și în cea universală. Inelul de legătură al catolicității și unității Bisericii locale cu Biserica universală este episcopul, ca cel ce prezidează prin excelență comunitatea euharistică-sacramentală și veghează la mărturisirea

⁵⁹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLII, 1-2 și XLIV,3, PSB 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1979, p. 67.

aceleași credințe apostolice și la păstrarea comuniunii în iubire. Căci în virtutea succesiunii apostolice în care se află, episcopul are o responsabilitate specifică pentru mărturisirea și transmiterea mai departe a Tradiției apostolice și pentru unitatea credinței. Această responsabilitate o exercită în stânsă legătură și comuniune cu ceilalți membri ai Bisericii locale. De aceea episcopul a fost înțeles de la început ca expresie a unității Bisericii locale și cel prin care se menține unitatea Bisericii locale cu Biserica universală.⁶⁰ Căci episcopul este chipul și organul lui Hristos în Biserica locală, iar Hristos este și rămâne *singurul Cap* nevăzut, dar în mod real și concret, de neînlocuit sau suplinit, al Bisericii locale și universale, Cel ce plinește Biserica ca *Trup al Său* din plenitudinea Dumnezeirii, Care sălășluiește trupește în El (cf. *Coloseni 2,9; Efeseni 1,23*). De aceea, în Biserică nu mai suntem „înstrănați de viața lui Dumnezeu” (*Efeseni 4,18*), ci participăm la viața Lui, fiind „împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (*Efeseni 2,19*).

Ca urmaș al Apostolilor, întâistător și slujitor al unei Biserici locale concrete, fiecare episcop este egal cu toți ceilalți episcopi. Pe egalitatea și colegialitatea episcopilor se întemeiază sinodalitatea Bisericii, prin care se exprimă și catolicitatea/sobornicitatea și autoritatea ei. Din ziua Cincizecimii când Sfântul Duh S-a coborât peste fiecare Apostol și peste toți împreună, Biserica, întemeiată atunci, constituie o extensie a comuniunii trinitare prin Fiul înomenit, la nivelul harului necreat și sfințitor care se reflectă în structura sacramentală și sinodală sau conciliară a Bisericii. Această structură arată modul de păstrare și transmitere a învățaturii de credință a Bisericii la nivel episcopal, precum și modul comunitar al trăirii acestei credințe. Căci toată Biserica este un sinod permanent, o comuniune în care se păstrează, se trăiește și se transmite credința. În baza acestei sinodalități și sub călăuzirea Duhului Sfânt, Biserica are puterea de a păstra și formula învățătura de credință în dogme obligatorii pentru comunitatea ei atunci când nevoile o cer. Dar Biserica nu are stăpânire asupra adevărului. Ea îl primește de la Hristos, capul ei în măsura în care se roagă și se jertfește pentru aceasta, participând astfel la întreita slujire a lui Hristos.

⁶⁰ Th. Nikolau, *Die Katholizität...*, pp.56-57.

Lucrarea unificatoare a lui Hristos se exprimă prin aceea că preoții, în unitate cu comunitățile locale, sunt aduși la o unitate într-un centru văzut care este episcopul. Episcopul are o responsabilitate deosebită pentru propovăduire, păstrarea învățaturii de credință și supravegherea săvârșirii corecte a Tainelor de către toți preoții în eparhia sa. El primește harul și misiunea aceasta de la Dumnezeu prin Taina Hirotoniei într-un episcop, săvârșită de mai mulți episcopi care reprezintă colegiul episcopilor Bisericii universale. Cel ales mărturisește credința Bisericii și se angajează să o propovăduiască și să s-o transmită integritate mai departe, stând în comuniune cu Biserica universală. Exercițarea puterii învățăto-rești episcopale este un act dialogic. În virtutea misiunii primite prin Hirotonie, episcopul propovăduiește și transmite credința Bisericii de care el este legat prin Hirotonie. Comunitatea bisericească, preoți, diaconi și credincioși, primește propovăduirea lui dacă aceasta este în acord cu credința Bisericii universale și i se împotrivesc dacă aceasta contrazice credința Bisericii.⁶¹

Sinoadelor Bisericii universale le revine misiunea de a apăra credința și a o formula în dogme de credință în fața provocărilor care pot veni din Biserică sau din afara ei. În formularea nouă a credinței, colegiul episcopilor întrunit în sinod este legat de credința de totdeauna a Bisericii. Episcopii formulează credința în cadrul sinodului în virtutea misiunii pe care au primit-o prin Taina Hirotoniei de a propovădui și păstra credința de totdeauna a Bisericii în eparhiile lor (nu ca delegați ai credincioșilor). Însă tocmai de aceea ei sunt și reprezentanți ai poporului drept credincios și sunt legați de credința acestuia. Precum în dialogul dintre episcopi și comunitatea bisericească, comunității îi revine dreptul de a se opune episcopului atunci când ea constată că ceea ce propovăduiește el nu este în acord cu credința Bisericii, la fel și în cadrul unui sinod ecumenic. Comunitatea Bisericii universale primește noua formulare a credinței cu dreptul de a constata identitatea credinței sale în noua formulare. Așa cum spunea părintele Dumitru Stăniloae, în cadrul acestui act dialogic al expunerii credinței în dogme sau declarații de credință, colegiului episcopilor îi revine

⁶¹ Pr. Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional-ecumenic*, Limes, Cluj-Napoca 2003, pp. 203-204.

rolul *ex sese* de a formula învățătura de credință, iar comunității bisericești îi revine *ex sese* rolul de a constata identitatea acesteia. În acest proces, ambele părți sunt legate de Sfânta Scriptură și de Tradiția de până atunci a Bisericii. Dacă noua formulare este receptată de comunitatea bisericească, adică aceasta a recunoscut în noua formulare credința ei, atunci aceasta are obligativitatea dogmei de credință.⁶² Astfel, hotărârile sinoadelor ecumenice au fost numite așa pentru că acestea au formulat credința Bisericii ecumenice sau universale.

În Biserica apuseană s-a accentuat, începând din secolul al IV-lea, - pe baza principiului autonomiei bisericești - mai mult aspectul cantitativ, geografic al catolicității. Sub influența teologiei lui Augustin din *De civitate Dei*, statul a pierdut tot mai mult din importanță până când, în Evul Mediu, Biserica a fost considerată ca singura putere organizată, voită de Dumnezeu, care a preluat și puterea politică. Mai ales după ce puterea lumească nu mai era prezentă în Apus, episcopul Romei a început să pretindă pentru sine această putere. În această situație, catolicitatea Bisericii a fost înțeleasă tot mai mult din perspectiva accentuării puterii papale, care cu timpul a pretins universalitatea.⁶³

Toți istoricii bisericești sunt astăzi de acord că Apusul s-a despărțit de Răsărit datorită unei înstrăinări progresive, care coincide cu creșterea progresivă a autorității papale și înțelegerea progresiv-greșită a Bisericii locale.⁶⁴

În Răsărit s-a păstrat înțelesul original apostolic al Bisericii după care în fiecare Biserică locală, care păstrează plenitudinea credinței apostolice, structurile sacramentale ale Bisericii și practica apostolică, rămânând în comuniune cu Biserica universală, se realizează taina întregă a Bisericii. Biserica locală este „Biserica lui Dumnezeu” în sensul deplin și forma fundamentală de manifestare a Bisericii și nu Biserică – parte. Bisericile locale nu se completează

⁶² Pr. Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în: *Studii Teologice*, an. XVI, 1964, nr. 3-4, pp. 205-209.

⁶³ Th. Nikolau, *Die Katholizität der Kirche...*, pp.45-47.

⁶⁴ A se vedea excelenta expunere a lui John Meyendorff, *Rom und die Orthodoxie – Autorität oder Wahrheit?* în: *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Petrusdienst*, hg. von A. Brandenburg und H. J. Urban, Münster 1978, pp. 159-175.

reciproc, ca și cum Biserica locală ar fi numai parte a Bisericii universale, ci fiecare Biserică locală și toate împreună, într-o unitate organică sunt Biserica cea una a lui Hristos, iar autoritatea supremă în Biserică este sinodul episcopilor Bisericilor locale.⁶⁵

De aceea, din perspectiva eclesiologiei primului mileniu al istoriei Bisericii creștine și a eclesiologiei ortodoxe, instituția papalității, așa cum este înțeleasă de la reformele gregoriene de la sfârșitul secolului al XI-lea până astăzi, este o excrescență istorică ce nu ține de ființa Bisericii și care în Apus a anulat sinodalitatea ca formă de manifestare a sobornicității Bisericii. Ca atare, Biserica Ortodoxă nu suferă de nici o lipsă în unitatea și catolicitatea ei, așa cum pretinde declarația papală *Răspunsuri la întrebări referitoare la câteva aspecte cu privire la învățătura despre Biserică* din 29 iunie 2007.⁶⁶

Apostolicitatea Bisericii. Apostolicitatea (gr.apostolus,-ou; lat. apostolus,-i, "trimis") este una dintre însușirile fundamentale ale Bisericii. Iisus Hristos Și-a ales încă de la începutul activității și misiunii Sale 12 Apostoli ca să fie martori ai activității, morții și învierii Lui, reprezentând cele 12 seminții ale poporului Israel și indicând, prin aceasta, universalitatea Evangheliei lui Hristos (cf. *Matei 28,19; Marcu 16,15; Faptele Apostolilor 2; 10, 9-12,34-36*). Acest număr are o semnificație eclesiologică deosebită: „la nașterea din nou a lumii, când Fiul Omului va ședea din nou pe tronul slavei Sale, veți ședea și voi pe douăsprezece tronuri, judecând pe cele douăsprezece seminții ale lui Israel” (*Matei 19,28; Apocalipsa 3,21;20,*). Grupul celor 12 Apostoli reprezintă cea mai importantă instituție creată de Iisus pentru permanentizarea misiunii Sale în lume, de aceea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcția unică ce i s-a încredințat în planul Bisericii. Cei 12 Apostoli devin în acest fel «împreună-lucrători» cu Dumnezeu la zidirea Bisericii pe temelia care este Iisus Hristos (*1Corinteni 3, 9-11*). Ei sunt trimiși, încă de la începutul activității lui Iisus, să fie martori și vestitori ai «împărăției cerurilor» și «să tămăduiască toată boala și neputința»

⁶⁵ A se vedea o expunere concisă a acestei dezvoltări istorice la: Valer Bel, *Unitatea Bisericii...*, pp. 113-124.

⁶⁶ Kongregation für die Glaubenslehre. Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, Vatikan (www.kath.net), 10 Juli 2007.

(*Matei 10,1-7; Luca 9,1-2*), lor li se promite puterea cheilor împărăției cerurilor (*Matei 16,16;18,18*). Apoi, la Cina cea de Taină, în ajunul pătimirii și morții Sale, anticipând moartea și învierea Sa, Iisus săvârșește cu ei prima Euharistie (*Matei 26,26-29; Marcu 14,22-25*), arătându-le că săvârșirea acesteia, în continuare, ține de misiunea lor (*Luca 22,19*). După înviere, Iisus li se arată în reptate rânduri și îi trimite să vestească Evanghelia «la toate neamurile» (*Matei 28,18-19*) și «la toată făptura» (pasan ktisin – *Marcu 16,15*), arătând că în trimiterea lor de către Fiul se permanentizează în lume trimiterea Fiului de către Tatăl: „Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi” (*Ioan 20,21*). Această trimitere va deveni însă efectivă după coborârea Duhului Sfânt peste ei: „Dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și Samaria și până șa marginea pământului (*Faptele Apostolilor 1,8*). Prin coborârea Sfântului Duh peste cei 12 Apostoli (Iuda vânzătorul fusese înlocuit cu Matia -*FA 1,25-26* -) s-a întemeiat Biserica creștină, ei constituind prima celulă, la care se adaugă prin propovăduirea lor și prin Botez alți și alți credincioși (*Faptele Apostolilor 2,1-5,38-42,47; 4,4*). Dimensiunile adevărate ale trimiterii și misiunii Apostolilor se revelează deplin numai după Învierea și Înălțarea lui Iisus și Pogorârea Duhului Sfânt, când misiunea lor devine o mărturie a biruinței lui Hristos asupra păcatului și a morții, o mărturie a vieții celei noi revelate în lume prin Hristos, în comuniunea Sa de viață și iubire cu Tatăl și cu Duhul Sfânt (*1Ioan 1,1-5; 4,8*).

Conform mandatului misionar (*Matei 28, 18-20*), componentele esențiale ale misiunii Apostolilor și ale Bisericii apostolice sunt: evanghelizarea, «mergeți și învățați toate neamurile», încorporarea sacramentală în Biserică, în care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi, «botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh » și îndemnul de a stăruî în dreapta credință (*1Timotei 1,10*), în sfințenie, mărturie și slujire, «învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă».

Biserica este *apostolică* deoarece se întemeiază pe: 1. mărturia Apostolilor despre iconomia mântuitoare a Fiului și a Duhului Sfânt, care are în centru mărturisirea dumnezeirii și învierii lui

Hristos; 2. Apostolii au formulat această învățătură și de aceea ei rămân baza neschimbată și permanentă a acestei credințe; 3. Apostolii au primit pe Duhul Sfânt și sunt primii mijlocitori vizibili ai harului Duhului Sfânt. Din toate aceste motive, ei sunt numiți în Noul Testament, toți, împreună «temelia Bisericii», dar o temelie în funcție de temelia ultimă care este Hristos (*Efesenii* 2,20; *Apocalipsa* 21,14).

Identitatea și *apostolicitatea* Bisericii se exprimă în următoarele coordonate esențiale: a. posedă, mărturisește și transmite nealterat *credința Apostolilor*, sub forma Tradiției apostolice și a canonului Noului Testament; b. posedă *instituții și slujiri apostolice*, fără de care ea nu se poate identifica: Sfintele Taine și ierarhia bisericească sacramentală în cele trei trepte, episcopi (*1Timotei* 4,14; *2Timotei* 1,6; *Tit* 1,5; *1Timotei* 5,19), preoți (*Faptele Apostolilor* 14,23; 15,6; *Iacob* 5,14) și diaconi (*Faptele Apostolilor* 6,5-6; 8,5,38; *Filipeni* 1,1), în cadrul căreia episcopii sunt urmașii Apostolilor și mijlocitori ai harului Duhului Sfânt în succesiune neîntreruptă; c. are o *trimitere mesianică* (*Matei* 10,5-40; 28,19), așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl (*Ioan* 20,21), iar Apostolii de Iisus. Biserica este *apostolică* deoarece continuă misiunea Apostolilor de a aduna noul popor al lui Dumnezeu și a-l încorpora în Biserică, botezând în numele Sfintei Treimi (*Matei* 28,19) pe cei ce se convertesc la credința în Hristos cel înviat; d. Biserica este *apostolică și după scopul ei eshatologic*, fiind prefigurarea și anticiparea adunării eshatologice, cetatea sfântă, Noul Ierusalim (*Apocalipsa* 21,2-3). Ea exercită această chemare prin episcop în calitatea lui de stătător în «locul cel înalt», pe tronul altarului, el fiind chipul *Apostolilor* care vor judeca lumea (*Apocalipsa* 20,4).

În mormânt Viață

TAINA CRUCII, A MORȚII și a șederii Domnului în mormânt este taina iubirii Sale smerite, până la capăt. Împărtășind soarta comună a fiecărei ființe umane care se simte singură în fața morții, Domnul Iisus Hristos, ca om, a strigat pe cruce: „Dumnezeu meu, Dumnezeu meu de ce M-ai părăsit?” (Mt.27,46). Strigătul acesta arată realitatea suferinței și a morții lui Iisus, realitatea participării Lui totale la condiția noastră de existență până la capătul său cel mai tragic: moartea. Strigătul lui Iisus arată că suferința Sa a fost reală nu aparentă; este strigătul omului care voințește să trăiască veșnic, fiind creat după chipul lui Dumnezeu cel veșnic viu, dar în clipa morții el constată că suportul ultim al vieții nu se află în el însuși, ci în Dumnezeu-Creatorul. Omul cere un răspuns sau un sens al morții, însă niciun cuvânt nu se dă la această întrebare, pentru că Dumnezeu cel viu nu se recunoaște în moarte, moartea fiind urmarea păcatului lui Adam, a căderii lui libere din comuniunea de viață cu Dumnezeu-Izvorul vieții.

Tăcerea Tatălui la strigătul lui Iisus este și semnul durerii Lui maxime, pe care niciun cuvânt nu o poate exprima, atunci când Fiul Lui devenit om moare pe cruce, asumând până la capăt condiția umană de existență. Trebuie precizat însă că strigătul lui Iisus pe cruce nu este o expresie a despărțirii Dumnezeirii Fiului de firea Sa omenească, deoarece unirea ipostatică rămâne veșnică. Acest strigăt exprimă realitatea chenozei Fiului lui Dumnezeu, Care, prin atotputernicia iubirii Sale, devine în mod liber neputincios în fața morții, pentru a împărtăși deplin experiența comună a istoriei umane în care nu numai se moarte, ci și care adesea omoară pe cei nevinovați: „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce” (Filip.2,8).

Cel ce moare pe cruce este Fiul lui Dumnezeu devenit om, Care a acceptat în mod liber moartea, pentru a rămâne până la capăt în adevăr și în starea de iubire față de Tatăl, Care L-a trimis în lume, și față de oameni (cf. In 10, 17-18; 13, 1). Domnul, înainte de a muri pe cruce, a iertat pe cei ce-L răstigneau și S-a rugat pentru ei: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac” (Lc.23,34). Iar în clipele de pe urmă a strigat cu glas mare: „Părinte, în mâinile Tale încredințez Duhul Meu” (Lc.23, 46).

Moartea Domnului pe cruce este rezultatul urii semenilor Săi, însă El nu se lasă antrenat de ură și nu se desparte de Dumnezeu, chiar și atunci când se părea părăsit de El. Pentru Iisus iubirea este mai tare decât moartea sau decât instinctul conservării (Lc.9, 24-25; Mt.10, 39), fiindcă „mila Domnului este mai scumpă decât viața” (Ps.62, 4). Ca singurul fără de păcat (1Pt. 2, 22), El S-a dat pe Sine Însuși pentru noi, purtând pe cruce „în trupul Său păcatele noastre, pentru ca noi, morți fiind păcatelor, să-i viețuim dreptății” (1Pt. 2, 24). Scopul jertfei Sale nu este acela de a șterge păcatele în sens legalist sau de a rezolva un conflict exterior între Dumnezeu și oameni, ci de a restitui viața veșnică și adevărată ca o nouă relație cu Dumnezeu. Deoarece noi nu putem intra în comuniune cu Dumnezeu altfel decât în stare de jertfă, înțelegând ca renunțare deplină la egoismul nostru și dăruire totală lui Dumnezeu, iar noi nu ne putem dărui Lui prin noi înșine ca jertfă curată, Iisus Hristos a luat această jertfă asupra Sa, pentru ca intrând la Tatăl în stare de jertfă curată pentru noi să ne introducă și pe noi la Tatăl, atrăgându-ne în starea Lui de jertfă.

După ce Domnul a murit cu trupul pe cruce, a coborât cu sufletul în iad și a binevestit sufletelor de aici (1Pt.3, 18-19; 4-6; Efes. 4, 9), indicând prin aceasta universalitatea mântuirii în Hristos, mântuire care înglobează creația însăși, istoria și cosmosul întreg. Căci prin prezența Sa în iad, Hristos se face părtaș al stării celor de aici și biruiește iadul ca separație și îndepărtare totală de Dumnezeu prin însuși faptul că introduce în el starea de comuniune cu Dumnezeu.

Învierea începe prin biruirea morții ca separație între Dumnezeu și om. Această biruință se manifestă în întregime când puterea dumnezeiască de viață făcătoare, care umple sufletul omenesc al

lui Iisus coborât la iad, pătrunde și în trupul Său din mormânt și-l ridică din moarte pentru a intra în planul vieții veșnice. Astfel, între moartea Domnului pe cruce și învierea Sa din morți există o profundă legătură interioară, ambele nefiind decât două fețe ale aceleiași mari taine ale iubirii divino-umane. Dacă Crucea este puterea iubirii lui Hristos Care, ca om, Se dăruiește total lui Dumnezeu, Învierea este dăruirea totală și veșnică a lui Dumnezeu acestei umanități jertfite a lui Hristos. Umanitatea lui Hristos trece prin moarte dar nu rămâne în ea ci ajunge în Dumnezeu pentru că s-a dăruit total Lui. Învierea lui Iisus Hristos este astfel un act al lui Dumnezeu-Sfânta Treime. Iisus Hristos a înviat la viața veșnică a lui Dumnezeu ca om, pentru că S-a dăruit, din iubire pentru Dumnezeu și pentru oameni, total lui Dumnezeu. Ca om a fost înviat din morți de Dumnezeu care a primit Jertfa Lui.

„La umbra Crucii Tale am înțeles așa
Că drumul către viață trece prin moartea Ta”.

Viața ca dar și misiune în perspectiva Învierii

(Duminica a 20-a după Rusalii)

*„Și s-a sculat mortul și a început să vorbească;
și l-a dat mamei sale” (Luca 7,15)*

AȘA CUM NE RELATEAZĂ EVANGHELIILE, Mântuitorul Iisus Hristos și-a însoțit mereu propovăduirea, chiar de la începutul activității Sale publice, de vindecări minunate, prin care alina suferințele oamenilor. Evanghelistul Matei notează, în acest sens: ”Și a străbătut Iisus toată Galileea. Învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința în popor” (Matei 4,23). A vindecat tot felul de bolnavi: orbi, șchiopi, paralitici, leproși, îndrăciți etc. Dincolo de faptul că prin aceste minuni și-a manifestat mila și iubirea Sa de oameni, redându-i sănătoși familiilor lor, vieții și sensului acesteia, vindecările minunate constituiau și o legitimare a învățaturii și identității Sale ca Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii. Faptele salvatoare ale lui Iisus, săvârșite până în al doilea an al activității Sale în Galileea, își ating punctul culminant prin învierea tânărului din Nain (Luca 7,11-16) și a fiicei lui Iair (Luca 8,41-42;49-56). Prin aceste învieri, Iisus salvează chiar și din moarte, arătându-se Stăpân și Domn nu numai al trupurilor și sufletelor, ca în cazul vindecărilor minunate săvârșite până atunci, ci și ca Domn și Stăpân asupra vieții și a morții.

Evanghelia de astăzi ne relatează minunea învierii tânărului din Nain, singurul copil al mamei sale, care era văduvă (Luca 7,12). Relatarea subliniază marea durere a văduvei care și-a pierdut

unicul fiu și evidențiază totodată marea milostivire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Iisus este „marele Profet” care are stăpânire asupra morții și asupra vieții (cf. Luca 24,19). Convoiul mortuar care petrecea la mormânt pe tânărul adormit în floarea vârstei, convoiul trist al morții s-a întâlnit, de data aceasta, cu convoiul vieții, cu Iisus însoțit de Apostoli și mulțimi. Lui Iisus i s-a făcut milă, S-a apropiat de mama îndurerată și a mângâiat-o zicându-i: „Nu plânge!” (Luca 7,13).

De când este lumea, moartea provoacă tristețe și durere pentru că este o despărțire definitivă pe acest pământ. Mai mult, moartea descumpănește ființa umană pentru că pare a o termina fără sens, de aceea provoacă durere sufletească și plâns. Plânsul poate veni din pricina unei dureri fizice, când n-o mai putem suporta, când nu-i mai putem face față. Plânsul poate veni din pricina unei dureri sufletești, așa cum era plânsul acestei femei, care își conducea fiul spre mormânt. Era dezechilibrată de eveniment, fiindcă nu-l aștepta, fiindcă era și prea devreme, fiindcă nu era în firescul lucrurilor, căci tânărul murise înainte de a-și parcurge drumul lui pământesc până la capăt. Femeia plângea pentru o foarte mare durere, o nespusă, o neînțeleasă pentru ea durere sufletească. Plânsul era, în cazul ei, vocea unei inimi zdrobite. Era argumentul neputinței de a face ceva pentru a îndrepta lucrurile; era argumentul neputinței de a înțelege ceea ce se petrece cu ea și cu fiul ei. Plânsul este întotdeauna suspinul după un sens. Plânsul spune că în ceva nu găsim sens, și suntem în căutarea unui sens, și nu mai avem alt argument pentru lămurirea noastră decât argumentul lacrimilor. Și ce lămurire! Ultimul dintre argumente. Fiindcă e de dincolo de argumentele minții. Plânsul este în același timp și o rugăciune. O rugăciune de mângâiere în căutare de sens. O rugăciune care cere o lămurire despre ceea ce se întâmplă împotriva ordinii firești. Dar plânsul cel mai mare, fără îndoială, este acela pe care ni-l stârnește tuturor moartea cuiva din cei dragi ai noștri.

Aflat în fața durerii acestei femei care trăia misterul morții fiului ei, negăsind un răspuns mângâietor și un sens la ceea ce i se întâmplase, Mântuitorul nu rămâne doar la compasiunea ex-

primată prin cuvinte mângâietoare. Nu mai continuă dialogul cu femeia îndurerată, pe care nici un cuvânt n-o mai putea mângâia cu adevărat. Se apropie de targa pe care zăcea trupul neînsuflețit al tânărului și-l cehamă din nou la viață, zicându-i: "Tinere, ție-ți spun: Scoală-te!" (Luca 7,14). În clipa aceea, sufletul care părăsise trupul tânărului s-a întors în trupul acestuia și el a înviat. Pentru a sublinia faptul că tânărul a revenit la viața obișnuită, evanghelistul menționează, în continuare, că acesta s-a sculat și a început să vorbească, iar Domnul Iisus l-a dat viu mamei sale. Prin aceasta Mântuitorul a arătat că în fața lui Dumnezeu, moartea nu este decât o stare trecătoare, care întrerupe numai viața pământească, sufletul omului continuând să trăiască într-o altă ordine de existență. În acest sens, moartea este marea trecere spre plinitudinea vieții. De aceea, fără comentarii, cu simplitatea descrierii unor fapte care depășesc nu numai așteptările ci și orice închipuire a noastră, evanghelistul relatează, într-o singură linie: "Și s-a ridicat mortul și a început să vorbească; și l-a dat mamei sale" (Luca 7,15).

Urmează apoi, reacțiile celor prezenți la săvârșirea acestei nemaiauzite minuni: "Și frică i-a cuprins pe toți și-L slăveau pe Dumnezeu zicând: Prooroc mare s-a ridicat între noi și Dumnezeu a cercetat pe poporul Său" (Luca 7,16). Sunt cuvinte omenești care exprimă întâlnirea cu taina lui Dumnezeu și a lucrării Lui. Sentimentul adevărat al acestei întâlniri este însă mult mai profund și de fapt inexplicabil, și de aceea inexprimabil. Această teamă sfântă de Dumnezeu este însă o mare virtute. Ea nu înrobește, ci eliberează. Îți dă libertatea de fiu al lui Dumnezeu prin har. Te înscrie într-o nouă ordine a gândirii. Doar șocul întâlnirii este puternic, dar el se preface îndată în liniște, în siguranță, în mângâiere și în putere. Îți dă siguranța și puterea care vine din harul ocrotitor și mântuitor al lui Dumnezeu. De aceea, sfinții sunt oameni ai liniștirii și ai bucuriei. Ei nu se tem de Dumnezeu, ci Îl iubesc. De aceea în Epistola către Evrei se spune: "Domnul este ajutorul meu și nu mă voi teme. Ce poate să-mi facă mie omul?" (Evrei 13, 6). Așa a fost și cazul celor prezenți la această minune. Nu era vorba de o frică la dimensiune omenească, ci era starea de recunoaștere a lui Dumnezeu, a prezenței și lucrării Lui. Căci ei "slăveau pe

Dumnezeu", ceea ce înseamnă că au recunoscut în minunea pe care a făcut-o Iisus, pe Dumnezeu însuși prezent în mijlocul lor.

Biserica a rânduit ca această întâmplare să se citească din generație în generație, din neam în neam, să se prpeteze în cultul divin din biserică, s-o citească și s-o audă toți crștinii, pentru ca toți să tragă învățătura cuvenită din această minune, și din toate minuile Mântuitorului, precum și din cele care se întâmplă în jurul nostru, din minunea vieții, în primul rând, și din taina morții.

Evangelhiile notează trei învieri pe care le-a făcut Domnul: învierea tânărului din Nain, relatată în Evanghelia de astăzi (Luca 7,11-16), învierea ficei lui Iair, mai marele sinagogii din Capernaum (Luca 8,41-42;49-56) și învierea lui Lazăr din Betania, mort de patru zile (Ioan 11, 11-45). Moartea acestora a cauzat multă durere în sânul familiilor cărora ei le aparțineau. Domnul i-a redat vii acestor familii și o dată cu aceasta le-a adus și mângâierea și bucuria vieții. În același timp, aceste învieri prevestesc Învierea Domnului, și toate la un loc prevestesc învierea noastră cu trupul la a doua venire a Domnului.

Moartea și învierea fiului văduvei din Nain ne duce cu gândul, în felul acesta, la propria noastră moarte și înviere și la faptul că întreaga lucrare a Mântuitorului Iisus Hristos s-a făcut pentru viața și mântuirea noastră. Pentru că El a venit ca lumea " viață să aibă și din belșug s-o aibă" (Ioan 10, 10).

În Revelația Vechiului Testament, gândul la sfârșitul vieții pământești, gândul la moarte era considerat a fi supremul act de înțelepciune, după cum rezultă din *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 7, 38: „în tot ce faci adu-ți aminte de sfârșitul tău, și nu vei păcătui în veac!" Aceeași înțelepciune era exprimată și în cultura lumii antice prin dictonul *memento mori!* – „adu-ti aminte că vei muri!" O dată cu noua realitate intrată în lume prin învierea lui Hristos, Care s-a făcut „începătură a învierii celor adormiți", temelia, garanția și izvorul învierii noastre (1 Corinteni 15, 17 - 20), gândul nostru se mută de la „sfârșit", de la moarte, la viața cea fără de sfârșit pe care o avem, ca anticipare, prin credință, virtute superioară înțelepciunii. Așadar, a cugeta la înviere devine supremul act de credință, încât anticul *memento mori !* se preschimbă în creștinism

în *memento resurrectionis* – „adu-ți aminte de înviere!”. Faptul acesta l-a accentuat Mântuitorul în dialogul cu Marta, sora lui Lazăr, înainte de a-l învia din morți, spunând: „Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi; și tot cel ce trăiește și crede în Mine, în veac nu va muri” (Ioan 11,25-26). Desigur, moartea ca despărțire a sufletului de trup nu poate fi evitată, întrucât aceasta ține de condiția noastră muritoare ca urmare a căderii (Facere 2,17). Toți cei înviați de Domnul, după ce și-au încheiat viața pământească rânduită de Dumnezeu, au murit, în acest sens, din nou. Ca regulă generală, Mântuitorul a lăsat ca viața pe acest pământ să-și urmeze cursul său: nașterea, viața cu împlinirile ei și moartea ca un sfârșit firesc al vieții se succed mereu. Învierea cu trupul a persoanei umane individuale pentru viața veșnică nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea întregului cosmos în „cerul nou și pământul nou” al Împărăției lui Dumnezeu, la sfârșitul chipului actual al lumii, care va avea loc la a doua venire a Domnului (Apocalipsa 21,1-2).

Mântuitorul Iisus Hristos a înviat singur pentru a ne descoperi finalitatea vieții și a persoanei umane, pentru a pune în fața noastră perspectiva învierii și a vieții veșnice, dar mai ales pentru a Se face temelia învierii noastre și izvorul puterii de transfigurare a cosmosului întreg. În felul acesta, Învierea Domnului sădește în noi nădejdea vieții, căreia îi dă sensul deplin, și nădejdea vieții veșnice împreună cu Dumnezeu și cu cei dragi ai nștri.

Cei ce cred în Hristos și în lucrarea Lui mântuitoare au aici și acum începutul învierii și al Împărăției lui Dumnezeu, după cum ne asigură El Însuși: „Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel Care M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață” (Ioan 5,24). O caracteristică esențială a creștinului este aceea că el așteaptă ceea ce Dumnezeu pregătește ca realitate ultimă, Împărăția Sa, viața care va să vină, în care întreaga creație va fi transfigurată, ridicată la un nivel superior de existență. El știe „că nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie” (Evrei 13,14), pentru că „cetatea noastră este în ceruri, de unde-L așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos, Care va schimba trupul nostru de smerenie spre a-l face

după chipul trupului Său de slavă” (Filipeni 4,20-21). Celor ce cred în Hristos și împlinesc cuvântul Lui li s-a deschis nu numai calea vieții veșnice, ci au primit și puterea dumnezeiască de a parcurge cu El drumul care duce la viața veșnică în comuniune cu Dumnezeu. Viața creștină este experimentată, de aceea, ca un pelerinaj continuu, marcat de o luptă între stricăciune, păcat și moarte, pe de o parte, și plinătate, sfințenie și viață veșnic fericită, pe de altă parte. Această luptă și izbânda ei finală constituie «viața în Hristos», care se va încununa în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, împreună cu El.

Minunea învierii tânărului din Nain, precum și celelalte minuni și învieri săvârșite de Iisus ne arată că viața noastră este un dar al lui Dumnezeu: “și l-a dat mamei sale” (Luca 7,15), consemnează evanghelistul despre tânărul înviat de Iisus. Acest tânăr era mort, dar Mântuitorul Iisus Hristos, cu puterea Sa dumnezeiască îi dă viața din nou și-l dă viu și sănătos mamei sale. În același timp și în aceeași măsură în care viața noastră este darul lui Dumnezeu, ea este pentru noi o misiune. Trebuie s-o îngrijim, s-o ocrotim, pe a noastră și pe a altora, ca pe darul cel mai de preț pe care ni l-a dat Dumnezeu, să-I mulțumim pentru ea și pentru toate darurile care ne înterțin viața și sănătatea. Dar, mai presus de orice, trebuie să ne trăim viața în perspectiva învierii și a vieții veșnice. Nici ispitele vieții, ca avuția, slava deșartă, plăcerile trecătoare, nici încercările, greutățile și necazurile ei, de care nimeni nu este scutit, nu trebuie să ne înrobească și să ne abată de la această țintă. Dumnezeu este prezent mereu în toate împrejurările vieții noastre și ne ajută la împlinirea ei, dacă Îl căutăm și-I cerem ajutorul. Cu această conștiință Sfântul Apostol Pavel spunea că nimeni și nimic, nici lipsa, nici necazul, nici primejdia, nici viața, nici moartea “nu ne vor putea despărți pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus Domnul nostru (Romani 8, 35, 38-39). În această perspectivă, îndemnul poetului George Coșbuc din poezia *Lupta vieții* își dobândește sensul deplin: “O luptă-i viața, deci te luptă, cu dragoste de ea, cu dor. Oricare-ar fi sfârșitul luptei să stai luptând, căci ești dator.” În lumina dumnezeiască atotuitoare a lui Hristos, Dreptul Judecător, toți vom vedea ce am făcut și ce

n-am făcut dar trebuia să facem pentru împinirea vieții noastre, și a altora, în sensul finalității acesteia, voită și rânduită de Dumnezeu.

Să ne trăim viața în lumina Evangheliei lui Iisus Hristos și-n perspectiva învierii, pentru ca oricând, -oricând deoarece niciodată nu știm când vom pleca pentru totdeauna din viața pământescă-, să putem spune cu Sfântul Apostol Pavel: "Lupta cea bună am luptat, călătoria mi-am împlinit-o, credința am păzit-o. De acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care în Ziua aceea mi-o va da Domnul, Dreptul Judecător, și nu numai mie, ci tuturor celor ce au iubit arătarea Lui" (2 Timotei 4,7-8). A Lui să fie slava în veci! Amin.

Credința mântuitoare

Duminica a 10-a după Rusalii
(Evanghelia după Matei 17, 14-23)

EPISODUL DIN ISTORIA MÂNTUIRII, RELATAT în Evanghelia de astăzi, se petrece îndată după schimbarea la față a Mântuitorului nostru Iisus Hristos pe Muntele Taborului. Apostolii L-au mărturisit pe Iisus ca Mesia-Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Matei 16,16), iar Iisus anunță pentru prima oară Patimile și Învierea sa (Matei 16,21). După șase zile se schimbă la față în Muntele Taborului confirmând mărturisirea Apostolilor. Apariția lui Iisus în lumina slavei Sale dumnezeiești anticipează slava în care va apărea la Înviere și la sfârșitul timpului. Și dacă El vorbește despre suferința și condamnarea Sa de către autoritățile iudice, El rămâne Fiul iubit al lui Dumnezeu, în care Dumnezeu a binevoit și de care ucenicii trebuie să asculte (Matei 17,5). Moise și Ilie apar ca reprezentanți ai Revelației Vechiului Testament și ca martori care confirmă ceea ce spune glasul lui Dumnezeu despre Iisus.

După ce a coborât din munte, Iisus este înconjurat, ca de obicei, de necredință. Necredința cărturarilor, care îl vor răstigni pe cruce (Matei 17, 12). Poporul este muștrat aspru ca o generație necredincioasă care nu învață din Revelația lui Dumnezeu, care a culminat în Iisus Hristos: „ O, neam necredincios și îndărătnic, până când voi fi cu voi? Până când vă voi suferi pe voi?” (Matei 17,17). Ucenicii cred dar credința lor este „puțină credință”. Credința este însă necesară pentru a înțelege mesajul că Iisus va trebui să treacă prin suferință și moarte pentru a ajunge la slava Sa. Relatarea despre vindecarea copilului lunatic este fundalul pentru mesajul lui Iisus, Care cere credință pentru a înțelege Persoana și misiunea Sa mântuitoare, precum și rolul credinței în mântuirea

personală a fiecăruia. La sfârșit, face a doua vestire a Patimilor și a Învierii: „Fiul Omului va să fie dat în mâinile oamenilor și-L vor omorî și a treia zi va învia” (Matei 17,22-23). Ucenicii iau la cunoștință mesajul lui Iisus despre Patimile Sale, nu însă și prevestirea Învierii. Nu puteau înțelege că moartea este pentru Iisus drumul spre slava Învierii, de aceea erau triști.

Așadar, credința mântuitoare este, în intenția Mântuitorului, tema principală a pericopei evanghelice de astăzi. El nu doar a vindecat un suferind, ci a voit să atragă atenția cât de importantă este credința în actul vindecării, al mântuirii, de fapt. Căci această vindecare, ca toate celelalte, prevestește marea vindecare a neamului omenesc, adică mântuirea. Iar pentru dobândirea ei este nevoie, întâi de toate, de credința în Dumnezeu așa cum El S-a revelat în Iisus Hristos și în lucrarea Lui mântuitoare. De aceea, la întrebarea ucenicilor, legată de scoaterea demonului din copilul bolnav, de ce noi n-am putut să-l scoatem? Mântuitorul a răspuns: „Pentru puțină voastră credință. Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință cât un grăunde de muștar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, și se va muta; și nimic nu va fi vouă cu neputință” (Matei 17, 19-20).

Omul care crede în Hristos nu se raportează numai la un Dumnezeu transcendent, exterior condiției sale, față de care nu poate fi decât într-o veșnică neputință, dată de condiția sa de creatură, ci la Dumnezeu Care în Fiul Său S-a făcut om, a asumat firea umană în Persoana Sa, unind-o cu Dumnezeirea și a îndumnezeit-o prin har. Astfel a făcut posibilă o relație interpersonală între Dumnezeu și om la nivelul și posibilitățile omului, respectându-i libertatea. Rămâne la latitudinea omului dacă acceptă sau nu comuniunea cu Hristos, Care este și rămâne scopul existenței noastre pentru împlinire și îndumnezeire în veci. Adevărata cale de împlinire a omului este drumul cu Hristos, Calea, Adevărul și Viața (Ioan 14,6) spre Împărăția lui Dumnezeu. La baza acestui drum stă credința, care este poarta mântuirii.

După Sfânta Scriptură, credința este răspunsul total și integral al omului la chemarea lui Dumnezeu. Ea este deschiderea spiritului nostru spre existența nemărginită a lui Dumnezeu, Care

intră prin harul Său în intimitatea sufletului nostru și ne cheamă la comuniunea cu Sine. Prin însăși natura ei, credința este un act personal, liber și sinergetic, nu se impune prin constrângere, ci se oferă numai: „Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3,20), spune Domnul. Structura credinței, ca act personal, este nedespărțită însă de învățătura Bisericii, în care se exprimă revelarea de Sine a lui Dumnezeu în lucrarea Sa mântuitoare. De aceea, însușirea, trăirea și mărturisirea dreptei credințe este semnul creștinului autentic.

Credința este transpunerea omului într-o nouă ordine de existență, în existența de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței este o cunoaștere teologică, în care taina lui Dumnezeu, Care se revelează în mod personal, este cunoscută, fără să poată fi exprimată, este interiorizată, fără să fie epuizată. Prin credință creștinul primește capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu, de a-L cunoaște așa cum El Se revelează și de a trăi în comuniune cu El. Sfântul Apostol Pavel definește credința ca fiind „ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor nevăzute” (Evrei 1,1). De aici rezultă că credința oferă cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrării Lui, cunoașterea realităților dumnezeiești nevăzute. Ea este îndreptată spre viitor, spre realitatea ultimă din care, prin credință, avem deja acum o arvună: „Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură, dar atunci față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut” (1Corinteni 13,12). Credința este, așadar, o vedere spirituală, în parte, nedesăvârșită dar directă și nemijlocită a tainei lui Dumnezeu, a lucrării și Împărăției Lui. Este o lumină pe care ne-o dă Dumnezeu pentru a-L vedea în lumina Sa neapropiată (1Timotei 6,16): „întru lumina Ta vom vedea lumină”. Sfântul Evanghelist Ioan ne arată că credința este deschiderea spiritului, prin puterea harului, pentru prezența iubirii lui Dumnezeu, Care S-a descoperit în Iisus Hristos cel răstignit și înviat (1Ioan 5,1-2).

Experiența comuniunii cu Dumnezeu și vederea duhovnicească și anticipată a Împărăției Sale se bazează pe manifestarea lui Dumnezeu în Persoana Fiului Său întrupat, în Care Dumnezeu a

venit în maximă apropiere de noi și în Învierea Căruia experiem anticipat Împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Învierea lui Hristos este de aceea «piatra» credinței. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens: „Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui” (Romani 10,9); „Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți” (1Corinteni 15,20). De aceea, credința creștină vine de la Hristos prin mărturia directă și propovăduirea celor ce au văzut și au experiat „Cuvântul vieții”, „Care era la Tatăl și S-a arătat nouă” (1Ioan 1,1-3). Este „credința dată sfinților, odată pentru totdeauna” (Iuda 1,3) și transmisă în Biserica dreptmăritoare în succesiunea generațiilor ca membri ai săi.

Credința nu ne oferă numai cunoașterea lui Dumnezeu, a lucrării Lui și anticiparea Împărăției viitoare a Lui, ci ea este și un mod de viață. Mai exact spus, credința ne oferă toate acestea în măsura în care ea devine un mod de viață și ne orientează viața. Credința mântuitoare este „credința care este lucrătoare prin iubire” (Galateni 5,6). Credința presupune dialogul iubirii, relația personală cu Dumnezeu. Nu este vorba de adeziunea intelectuală, teoretică la existența lui Dumnezeu, fără schimbarea vieții după exigențele credinței: „Credința: dacă nu are fapte, este moartă în ea însăși” (Iacob 1,17). O credință pur teoretică despre existența lui Dumnezeu au și demonii și se cutremură (cf. Iacob 1,19).

Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. În acest sens credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri altfel, în deplină dăruire a întregii noastre existențe lui Dumnezeu, așa cum ne rugăm mereu: „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină și orientează întreaga viață a credinciosului: „Cuvântul vieții cu tărie ținându-l”, creștinii sunt „ca niște luminători în lume” (Filipeni 2,15-16). Conținutul credinței trebuie să determine conținutul vieții creștine, regula credinței să devină regula vieții sau, cu alte cuvinte, concepția creștinului

despre om, despre istorie și societate să fie la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare. În felul acesta, credința este lucrarea harului lui Dumnezeu, care produce în omul căzut mântuirea, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel: „Iar dreptul din credință va fi viu” (Romani 1,17); „Căci socotim că prin credință se va îndrepta omul” (Romani 3,28).

Credința, ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a mântuirii în Hristos, ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos și membru al Bisericii Sale. Mărturisirea credinței face parte din lauda și mulțumirea celui ce s-a împărtășit de mântuirea dăruită de Hristos: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri; dar cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor, de acela Mă voi lepăda și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Matei 10,32-33). Mărturisirea personală a credinței nu se poate face fără inițiere în credință, fără însușirea în suflet a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, face în prezent și pregătește ca realitate ultimă pentru noi, a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De aceea creștinii sunt „iluminați” adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a Sfintei Treimi prin predicarea explicită a Evangheliei. Mărturisirea credinței arată fidelitatea față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Lui, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de Tradiția vie a Bisericii în continuitate ei istorică neîntreruptă. De aici rezultă datoria fiecărui credincios de a-și însuși învățătura de credință a Bisericii. Credința ca iluminare înseamnă însușirea unei viziuni despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind Creatorul lumii, Mântuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul Care transfigurează viața și creația, așa cum s-a împlinit aceasta în Iisus Hristos Cel înviat. Creștinul poartă cu sine această viziune dată prin Revelație. Prin credință el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său și valoarea sa unică de „chip al lui Dumnezeu”, orientat spre El și chemat la asemănarea cu El. De aceea viața sa are un sens absolut. Această viziune a credinței

deschide poarta sufletului și îl angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre împărăția lui Dumnezeu.

După mărturisirea credinței urmează celebrarea credinței în cadrul cultului public și particular în care creștinul își exprimă și manifestă credința prin rugăciuni, imne și laude pline de mulțumire și bucurie duhovnicească și se împărtășește de harul Său. Căci în cult și în Sfintele Taine are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centrul și unica sursă a vieții și împlinirii sale, Îl adoră și-I aduce lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta el alege fără ezitare calea lui Hristos, trăirea după adevăr și se deschide lucrării Duhului Sfânt, Care dă putere pentru aceasta.

Urmează manifestarea concretă a credinței în viața personală și socială. Convertirea prin

credință și harul Botezului face din cel botezat o „făptură nouă”, prin întemeierea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii. Viața cea nouă în Hristos nu este însă ceva static, definitiv, ci un proces permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos întru asemănarea Sa. Această luptă spirituală trebuie să se concretizeze într-un angajament moral, pe calea arătată de Hristos prin împlinirea poruncilor Sale. Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creștinului. Prin aceasta, istoria personală a creștinului este convertită în istoria personală a lui Iisus Hristos. Orice segmentare a acestui ciclu al credinței: mărturisire, celebrare, practicare duce la deformarea spiritualității creștine. Mântuitorul Iisus Hristos vorbește de închinarea „în duh și adevăr” (Ioan, 4,23-24), adică de legătura ce există între mărturisirea de credință, celebrarea și trăirea credinței în rugăciune și cult, iar Sfântul Apostol Ioan despre „trăirea și umblarea întru adevăr” (3Ioan, 3-4). Ortodoxie înseamnă atât învățătură de credință conformă cu Revelația, cât și închinarea la Dumnezeu Care Se revelează în această doctrină.

Credința este un dar al lui Dumnezeu care include decizia noastră liberă dar și efortul nostru constant. Pentru viața duhovnicească a creștinului, credința este pentru suflet ceea ce este ochiul pentru trup, după cuvintele Mântuitorului Care zice: „Luminătorul

trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat” (Matei 6,22-23). Credința nu are loc sau nu poate fi lucrătoare într-un suflet egoist și nici într-o viață plină de tot felul de patimi. Credința trebuie păstrată, cultivată și făcută roditoare. Pentru a avea o credință vie și lucrătoare trebuie să avem curajul de a o mărturisi continuu, în toate împrejurările vieții, să o îngrijim și să o cultivăm prin rugăciune stăruitoare și viață curată. Mustrarea severă adresată de către Mântuitorul Iisus Hristos poporului, sau cea mai puțin severă, adresată Apostolilor, este valabilă și pentru noi sau, mai ales, pentru noi. Să ne rugăm, dar, ca Dumnezeu să-i învrednicească de darul credinței mântuitoare pe cei care nu o au, iar nouă, celor care o avem, să ne-o sporească spre slava lui Dumnezeu și mântuirea noastră. Amin!

Iisus Hristos, Lumina lumii

Duminica a 6-a după Rusalii

EVANGHELIA DIN DUMINICA A 6-A după Sfintele Paști, (a Orbului din naștere) ne relatează minunea prin care Mântuitorul Iisus Hristos dă vederea celui născut nevăzător, prilej cu care Își continuă autorevelarea Sa ca Lumină a lumii (Ioan 9, 1-38), atât prin acțiunea vindecătoare, prin care El dă lumina ochilor celui care n-a avut-o niciodată, cât și prin afirmațiile pe care le face cu această ocazie și prin explicațiile legate de această nemaiauzită minune. Tema centrală a Evangheliei Duminicii este așadar: Iisus Hristos, Lumina lumii.

Iisus vindecă un orb din naștere a cărui situație face parte din planul lui Dumnezeu: „Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” (9, 3) este răspunsul Mântuitorului la întrebarea Apostolilor în legătură cu situația tragică a celui nevăzător.

Iisus este Trimisul lui Dumnezeu și Tatăl și lucrează ca atare, fapt ce reiese atât din denumirea scăldătorii – Siloam (care se tâlcuiește: trimis (9, 7) - , la care este trimis să se spele cel născut orb, cât și din declarația lui Iisus Însuși: „Trebuie să fac până este ziuă, lucrurile Celui ce M-a trimis pe Mine ” (9, 4). Iisus dă lumina vederii celui nevăzător pentru că El este Lumina lumii (9, 1-7): „Atâta cât sunt în lume, Lumină a lumii sunt” (9, 5).

După aceste declarații ale Mântuitorului urmează săvârșirea minunii de către Iisus, în legătură cu care se iscă discuții și un adevărat interogatoriu, luat de către farisei părinților și celui vindecător. Acestea adevăresc minunea ca incontestabilă și evidențiază orbirea necredinței fariseilor, sau păcatul necredinței lor în Iisus Hristos ca Mesia, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii (9, 8-41).

Fariseii și iudaismul fariseic oficial combat cu toate mijloacele mesianitatea și dumnezeirea lui Iisus și se adâncesc tot mai mult în necredință. Dimpotrivă, cel ce fusese orb din naștere a primit lumina în dublu sens: el a primit lumina ochilor, vederea fizică și lumina credinței. El a tras concluzia care se impunea cu evidență din lucrarea dumnezeiască vindecătoare a lui Iisus și L-a mărturisit ca prooroc (9,17) și Trimis al lui Dumnezeu, zicând: „Din veac nu s-a auzit să fi deschis cineva ochii unui orb din naștere. De n-ar fi Acesta de la Dumnezeu n-ar putea să facă nimic” (9,32-33).

Iisus i S-a revelat, de aceea, în mod direct, în întâlnirea personală cu el: „Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu?” Cel ce primise lumina ochilor și lumina credinței a răspuns: „Cred, Doamne. Și s-a închinat Lui” (9, 35-38). În concluzie Iisus spune, de aceea: „Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi” (9, 39). Altfel spus, în primirea lui Iisus ca Fiul al lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii se decide: cei care n-au avut lumina vederii fizice pot s-o dobândească, dar mai ales, prin aceasta, ei primesc lumina credinței adevărate, iar cei ce nu-L primesc pe El, deși au lumina vederii fizice, rămân orbi din punct de vedere spiritual, fără adevărata credință, fără adevărul lui Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos S-a revelat pe Sine ca Lumină lumii, prin care Își exprimă identitatea Sa ca Mesia-Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii, zicând: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla întru întuneric, ci va avea lumina vieții ” (Ioan 8, 12). Iisus Hristos este Lumina lumii fiindcă este Fiul lui Dumnezeu făcut Om, este Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, Dumnezeu însuși venit în maximă apropiere de noi.

Omul care crede în Iisus Hristos nu se raportează numai la un om oarecare, supus greșelii, și apoi păcatului, stricăciunii și morții, nici numai la un Dumnezeu transcendent, exterior condiției sale, față de care nu poate fi decât într-o veșnică neputință, dată de condiția sa de creatură, ci la Dumnezeu Care în Fiul Său S-a făcut Om, a asumat firea umană în Persoana Sa, unind-o cu Dumnezeirea și îndumnezeind-o prin har. Astfel a făcut posibilă o relație interpersonală între Dumnezeu și om la nivelul și posi-

bilitățile omului, respectându-i libertatea. Rămâne la latitudinea omului dacă acceptă sau nu comuniunea cu Hristos, Care este Lumina lumii și scopul existenței noastre pentru împlinire în viața aceasta și pentru îndumnezeire prin har în veci. Adevărul omului nu se găsește în el însuși, ci în Iisus Hristos. De aceea, adevărata cale de împlinire a omului este drumul cu Hristos Mântuitorul, „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6), spre Împărăția lui Dumnezeu.

Iisus Hristos este împlinirea ființei reale a omului –coroană a creației – pentru că în El, omul este deplin unit cu Dumnezeu. Hristos este omul împlinit desăvârșit, dincolo de nivelul la care poate ajunge ființa noastră prin puterile sale, pentru că este omul unit cu modelul omului, cu Logosul și Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu și Tatăl. În Iisus Hristos, ca Logosul și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat și înviat, și în cei uniți cu El își va atinge și lumea desăvârșirea sau scopul ei. În Hristos universul însuși și-a descoperit întregul lui sens și destin, acela de a fi mediu transparent pentru manifestarea slavei lui Dumnezeu. Hristos este «Lumina lumii», lumina care luminează lumea, lumina în care se luminează lumea și tot omul din ea: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1,9).

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, «prin Care toate s-au făcut» (Ioan 1,3) și Care este «Viața și Lumina oamenilor» (Ioan 1,4), S-a întrupat, din bunăvoința Tatălui, pentru ca în El omul să nu se mai despartă de Dumnezeu, iar lumea să nu coboare în stricăciune și moarte, ci pentru ca omul și întreaga creație, împreună cu el, să învingă stricăciunea și moartea și să devină «cer nou și pământ nou» (Apocalipsa 21, 1) în Împărăția lui Dumnezeu.

Ca Dumnezeu Care acționează prin om, Iisus Hristos, încă în timpul petrecerii Sale pământești, a vindecat tot felul de bolnavi, a potolit vântul și marea și apoi a înviat El însuși la viața eternă, arătând în Sine starea de nestricăciune și desăvârșire pe care o va avea lumea la sfârșitul chipului ei actual; a pus în fața noastră perspectiva și nădejdea învierii și S-a făcut «începătură a învierii» noastre (1Corinteni 15,20) și Izvorul puterii de transfigurare a cosmosului întreg.

Prin coborârea Sa la oameni și prin înălțarea la cer, la dreapta Tatălui, Hristos este Omul îndumnezeit, Cel care duce lumea, ca Logos Creator și Mântuitor către starea ei finală, împreună cu toți oamenii care vor crede în El și se vor alătura Lui. De aceea a spus că El este «Învierea și Viața», că I s-a dat «toată puterea în cer și pe pământ» și că va rămâne cu credincioșii Săi «până la sfârșitul veacurilor» (Matei 28, 18-20). Iisus Hristos este Lumina lumii întrucât este Învățătorul prin excelență, Învățătorul suprem (Ioan 13, 13), pentru că El este Autorevelarea culminantă și deplină a lui Dumnezeu și a omului. De aceea, El Însuși a spus despre Sine: „Eu sunt Lumina lumii” (Ioan 8, 12), sau: „Eu sunt Adevărul” (Ioan 14, 6), „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 31-32). „El este «Învățătorul» și «Proorocul» culminant prin însăși Persoana Lui, pentru că nu este numai om, ci și Dumnezeu și ca atare are în El și iradiază din El nu numai învățătura adevărată despre Dumnezeu, ci și despre omul adevărat, așa cum este el realizat în Hristos și cum trebuie să ajungă și ceilalți. În sensul acesta învățătura Lui este revelația culminantă despre Dumnezeu și despre om, întrucât El însuși este ca persoană această revelație”.

Proorocii Vechiului Testament, prin care S-a revelat Dumnezeu în istorie, comunicau un adevăr parțial despre Dumnezeu, despre om și despre relația omului cu Dumnezeu. Ei comunicau adevărul despre Dumnezeu atât cât puteau primi ei, ca oameni, de la Dumnezeu și cât puteau transmite semenilor lor.

Iisus Hristos, însă, ni-L descoperă pe Dumnezeu ca Cel ce este Însuși Fiul lui Dumnezeu și Revelația culminantă și deplină a lui Dumnezeu. În acest sens Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan spune, de aceea: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan 1,18). „Și din plinătatea Lui noi toți am luat, și har peste har. Pentru că Legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (Ioan 1, 16-17).

Adevărul integral al lui Dumnezeu se arată în Iisus Hristos ca persoană vie, făcându-Se El însuși subiect al ființei umane.

Mântuitorul Iisus Hristos ni-L descoperă pe Dumnezeu în formă umană, la nivelul și posibilitățile noastre de primire a adevărului și harului Său. În Iisus Hristos Dumnezeu ni Se comunică în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor. „Dumnezeu este prezent în Hristos în această prezență maximă a partenerului în dialogul direct ca om. Aceasta este cea mai accesibilă și mai deplină apropiere a lui Dumnezeu. Dumnezeu este disponibil în Hristos oricărui om în virtualitatea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog direct și veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu”.

În Iisus Hristos cel răstignit și înviat viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă și pregătindu-i o stare viitoare, cea a Împărăției veșnice a lui Dumnezeu. În Iisus Hristos ne este dat tot conținutul adevărului despre Dumnezeu și despre om, toată revelația lui Dumnezeu și a omului, accesibilă în viața pământească, pentru că-l comunică direct Cel ce este Dumnezeu însuși și omul deplin realizat.

Iisus Hristos este omul desăvârșit, omul deplin realizat prin puterea lui Dumnezeu, cum n-a fost și cum nu va fi altul. El este omul ajuns la capătul drumului său eshatologic, omul Împărăției viitoare a lui Dumnezeu. În învățătura Sa El nu descrie prin imaginație tabloul înălțător a ceea ce ar putea să fie omul dar nu reușește să fie, ci exprimă ceea ce a ajuns omul cu adevărat în El. El nu dă o învățătură imaginată de minte, care dintr-un punct de vedere este mai bună decât cel ce o dă, dar din alt punct de vedere nu redă tot misterul ființei umane și ținta ultimă și reală la care trebuie să ajungă omul pentru împlinire și desăvârșire. În învățătura Sa El nu face decât să Se exprime pe Sine însuși, El fiind și drumul spre desăvârșire și desăvârșirea însăși, precum și ținta reală și ultimă la care a ajuns omul în El și poate ajunge oricine în comuniune cu El și cu puterea Lui. El este modelul suprem și ultim al omenirii, și numai în comuniune cu El își află ea desăvârșirea. Orice progres a făcut omenirea în direcția adevăratei ei desăvârșiri spirituale, a adevăratei actualizări a umanului, l-a făcut pe drumul și spre ținta arătată de Iisus Hristos.

Prin învățătura pe care a dat-o Iisus Hristos nu a făcut decât să exprime umanitatea Sa desăvârșită, datorită unirii ei cu dumnezeirea Sa și prin forma acestei învățături, cristalizată în porunci să ceară oamenilor, în calitatea Sa de Dumnezeu, să-I urmeze, făgăduindu-le în acest scop ajutorul Său în eforturile lor: „Luați jugul Meu asupra voastră și învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre” (Matei 11,29). Învățătura Lui este perfectă în toate preceptele ei, de la început până la sfârșit; nimic nu poate fi eliminat din ea. Învățătura Lui ne prezintă unicul drum care se dovedește obligator de urmat pentru noi, unicul drum de desăvârșire și, în același timp, un drum posibil de urmat. Iisus Hristos Se dovedește și prin aceasta ca fiind Lumina lumii și ținta umanității noastre, dar ținta reală, nefantezistă, țintă corespunzătoare aspirațiilor reale ale omului și ale umanității.

El n-a venit să strice legea, care este lege dumnezeiască și în același timp legea firii noastre (Romani 2, 14), ci să o împlinească (Matei 5, 17), adică să ceară oamenilor să meargă mai sus spre ținta împlinirii lor ca oameni, țintă la care Se află El. «Jugul» acestor porunci este ușor, pentru că el corespunde aspirațiilor celor mai autentice și mai profunde ale omului. Cine împlinește exigențele Evangheliei, poruncile Lui Hristos, găsește odihna adevărată a sufletului pentru că îl eliberează de sfâșierile și nemulțumirile care-l agită și-i dăruiește pacea lui Hristos.

Iisus Hristos este Lumina lumii pentru că este și rămâne ținta desăvârșirii noastre finale, așa cum n-o poate realiza nici un om, dar rămâne totodată și calea care duce către această țintă, fiindcă este Dumnezeu și Om. Între noi și Hristos există o mare distanță, fiindcă slăbiciunile noastre spirituale ne țin departe de idealul desăvârșirii manifestat în persoana Sa. Cu toate acestea, Hristos coboară la noi și vine în maximă apropiere de noi, din iubire dumnezeiască; El ne întâmpină pe toate căile vieții noastre ca să ne ridice spre culmile desăvârșirii Sale personale ca om.

Morala autonomă nu poate înfrânge egoismul din om pentru a-l deschide iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele, fără

ajutorul lui Dumnezeu sau fără lucrarea harului lui Dumnezeu în el. Mântuitorul Iisus Hristos ne deschide calea spre ținta deplinei noastre desăvârșiri, care ne duce spre comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii noștri, fiindcă este Dumnezeu întrupat. Ca Fiul lui Dumnezeu făcut Om, Iisus Hristos ne dăruiește harul mântuitor la nivelul și posibilitățile noastre de primire a acestuia. Prin aceasta ne dă puterea să ne vindecăm firea noastră slăbită de păcat și să înaintăm pe calea desăvârșirii. De aceea, numai prin Iisus Hristos ne eliberăm din ghearele egoismului, în care ne închide păcatul, și pășim pe calea desăvârșirii noastre spirituale și morale cu El și în El.

Căci prin coborârea Sa la noi, prin moartea și învierea Sa, Hristos a desăvârșit firea Sa omenească prin puterea Sa ca Dumnezeu, pentru ca prin ea să ne ridice și pe noi spre idealul desăvârșirii Lui plene. El ne conduce spre această desăvârșire întrucât ne atrage în jertfa și învierea Sa, adică în dăruirea noastră lui Dumnezeu și semenilor noștri.

„Toată existența lui Iisus dinainte de moarte, în moarte, după Înviere și Înălțare stă sub semnul acestei comunicări a iubirii depline a lui Dumnezeu către noi, dar și a iubirii noastre către Dumnezeu, pentru ca sub ploaia iubirii sale ca Dumnezeu arătată către noi și sub puterea iubirii Sale ca om către Dumnezeu să încolțească și să se dezvolte și în noi iubirea către Dumnezeu, ca semn al stării de mântuire începută în noi prin iubirea lui Dumnezeu. Iisus este astfel ținta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume. Dar în El se împlinește și năzuința noastră profundă după comuniunea cu Dumnezeu și întreolaltă și prin aceasta, după viața eternă întru fericire, care nu poate fi decât o viață în iubirea desăvârșită”. De aceea Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan spune: „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi” (1Ioan 4,19). „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem. În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre” (1Ioan 4, 9-10).

Ca Dumnezeu și Om, Iisus Hristos este Lumina lumii pentru că rămâne pentru noi ținta supremă a adevăratei responsabilități

față de Tatăl, sub două aspecte. Mai întâi, ca om, în dialogul cu Tatăl, Hristos înalță responsabilitatea Sa umană la nivelul ei suprem, ca să constituie model și putere de urmat pentru noi, căci are conștiința și puterea de a fi nu numai Fiul lui Dumnezeu, ci și Fiul omului. Iar ca Dumnezeu, în dialogul Lui cu noi, coboară la om la nivelul iubirii și apropierii maxime față de noi, fiindcă nu este numai om, ci și Dumnezeu. El ne poruncește și Se roagă împreună cu noi și pentru noi; ne cere ascultare și ne roagă să-I primim iubirea și să-I urmăm pilda de smerenie și ascultare, de blândețe și slujire, ca prin toate acestea să arate iubirea și răspunderea lui Dumnezeu față de om și răspunderea omului în fața lui Dumnezeu. Să-L primim deci în sufletele noastre ca să rămână Lumina și Viața vieții noastre în veci. Amin.

Cine este Iisus Hristos?

Evangelhia identității Mântuitorului

(Matei 1, 1-25)

CINE ESTE IISUS A FOST întrebarea care s-a pus la nașterea Lui din Sfânta Fecioară Maria, în timpul vieții și activității Sale pământești, la Învierea Sa și după Înălțare, peste veacuri, încât cuvintele dreptului Simeon de la Întâmpinarea Domnului: „Acesta este pus spre căderea și ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri” (Luca 2,34) s-au împlinit și se împlinesc mereu. De răspunsul la această întrebare, pe care ni-l dăm, în primul rând, nouă înșine și apoi în fața semenilor noștri, depinde viața și viitorul nostru.

Răspunsul la această întrebare ni-l dă Evangelhia după Matei 1, 1-25 care s-a citit astăzi la Sfânta Liturghie, pe care am putea-o numi de aceea Evangelhia identității Mântuitorului. Biserica a rânduit să se citească această Evangelhie în Duminica dinaintea Nașterii Domnului în care ne aflăm, ca să ne pregătească pentru a sărbători cu credință și cu pregătirea cuvenită, aducând slavă lui Dumnezeu și Fiului Său „Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, s-a pogorât din ceruri și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om”(Simbolul credinței).

Evangelhia cuprinde două părți:

1. Cartea neamului sau genealogia lui Iisus (Matei 1, 1-17), care ne prezintă originea și identitatea pământească a lui Iisus;

2. Relatarea despre zămisirea, nașterea și semnificația numelui lui Iisus (18-25), care ne prezintă originea și identitatea cerească, dumnezeiască a lui Iisus Hristos.

Evangelhistul Matei a adresat Evangelhia în care ne prezintă viața și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos iudeilor. De aceea

începe această Evanghelie prin a ne prezenta cartea neamului lui Iisus, pentru a arăta că Cel a cărui naștere urma să o relateze nu era un oarecine, ci era urmaș, pe linie omenească, al lui David regele și că în El se împlinesc toate profețiile mesianice ale Vechiului Testament. A arătat, de aceea, din om în om, din generație în generație că de la Avraam, părinele poporului ales, până la David au fost 14 generații; de la David până la strămutarea în robia Babilonului alte 14 generații, și de la robia Babilonului până la nașterea lui Iisus Hristos au fost iarăși 14 generații.

În credința lui Israel, în cadrul realității care este marcată de lucrarea continuă și mereu nouă a lui Dumnezeu se naște istoria prin aceea că Dumnezeu face făgăduințe și le împlinește. Astfel, istoria se desfășoară în tensiunea dintre făgăduință și împlinire. Prin făgăduință istoria se îndreaptă ireversibil spre împlinirea viitoare. Această structură a istoriei se exprimă în modul cel mai pregnant în Deuteronom 7,8 ș.u., astfel: „Dar pentru că Domnul vă iubește și pentru că El Își ține jurământul cu care li S-a jurat părinților voștri, de aceea v-a scos Domnul cu mână tare și cu braț înalt și te-a scăpat din casa robiei, din mâna lui faraon, regele Egiptului. Și vei cunoaște că Domnul, Dumnezeul tău, El este Dumnezeu, Dumnezeu credincios, Cel ce păzește legământul și mila până la al miilea neam, către cei ce-L iubesc și-I păzesc poruncile”. Ca El să fie cunoscut este aici scopul lucrării lui Dumnezeu în istorie. Lucrarea Sa izvorăște din iubire, pleacă aici de la un jurământ al Său și are ca scop revelarea Lui, prin modul în care își împlinește jurământul sau făgăduința.

Ceea ce se cuprinde aici, într-o formulare adâncă și plină de conținut, exprimă de fapt structura conștiinței istorice a lui Israel în general. Istoria se desfășoară în tensiunea dintre făgăduința lui Dumnezeu și împlinirea ei. În cursul desfășurării acesteia, în tensiunea dintre făgăduință și împlinire, orizontul conștiinței istorice, mereu lărgite, devine tot mai cuprinzător. Conștiința istorică a lui Israel a fost orientată, de aceea, totdeauna eshatologic, întrucât, pe baza făgăduințelor și peste toate împlinirile experiate istoric, aștepta altă împlinire, căci ceva esențial urma să se îplinească în viitor. Toată perioada Vechiului Testament

a fost un timp al așteptării. Vechiul Testament a fost o carte a așteptării. Așteptarea celui Nou, așteptarea mântuirii. Cei din Vechiul Legământ au trăit, astfel, permanent, în așteptarea venirii lui Mesia. Această așteptare a fost dezvoltată și accentuată mai ales de profeți.

Pe Mesia L-au căutat în viziunile lor proorocii și au alimentat speranța poporului în venirea Lui. Ca să nu lase să se stingă speranța în venirea Lui, din când în când L-au și descris, așa cum Îl vedeau în chip profetic; ba chiar au încercat să-i determine și timpul și locul venirii, și neamul din care se va trage.

Profetului Isaia i s-a descoperit că va fi „mlădiță din rădăcina lui Iesei” (Isaia 11,1), adică din neamul regelui David, căci David era fiul lui Iesei: „Și în vremea aceea mlădiță cea din rădăcina lui Iesei va fi ca un steag pentru popoare; pe ea o vor căuta neamurile și sălașul ei va fi plin de slavă” (Isaia 11,10). De altfel, acest amănunt îi fusese promis chiar lui David, prin proorocul Natan, că Dumnezeu va asigura dintre urmașii lui pe cineva care „va întări stăpânirea sa” (2Regi 7,13). Tot prin profetul Isaia s-a descoperit că Mesia se va naște dintr-o fecioară: „Iată, Fecioara va lua în pânțe și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel” (Isaia 7,14), ceea ce înseamnă Dumnezeu este cu noi; au fost prevestite, cu o uimitoare precizie, pătimirile, jertfa și învierea Domnului pentru mântuirea noastră (Isaia 53, 2-10). Prin profetul Miheia 5,2 s-a descoperit că Mesia se va naște în Betleemul Iudeei, iar prin profetul Osea 11,1 că va scăpa de primejdie prin fuga în Egipt, prin profetul Iezechil s-a descoperit că Mesia va vindeca bolnavi și va învia morți (Iezechil 37,10).

Dar toate acestea ar fi fost insuficiente pentru a-L identifica pe Mesia, dacă Cel în cauză n-ar fi fost din neamul lui David. Iată de ce Evanghelistul ne asigură înainte de toate că Iisus este din neamul lui David și că El a fost prevestit de prooroci ca fiind Mesia Mântuitorul lumii. La începutul activității sale publice, Mântuitorul Iisus Hristos însuși, în sinagoga din Capernaum citează un text profetic din cartea proorocului Isaia: „Duhul Domnului peste Mine, că El M-a uns să le binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le propovăduiesc

dezrobirea și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i eliberez și să vestesc anul bineprimit Domnului” (Isaia 61, 1; Luca 14,18), apoi, închizând cartea declară în fața tuturor celor prezenți în sinagogă: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (Luca 4, 21)

Dar dacă toți înaintașii după trup ai lui Iisus s-au născut pe cale naturală unul din altul, Iisus S-a născut din Fecioara pe cale supranaturală, prin lucrarea Fiului lui Dumnezeu Însuși și a Sfântului Duh. Iisus este om adevărat pentru că S-a născut din Fecioara Maria, este Mesia-Hristos pentru că S-a născut din neamul lui David, dar este Fiul lui Dumnezeu, așa cum i-a vestit arhanghelul Gavriil Fecioarei Maria: „Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema” (Luca 1, 35). Tot îngerul îi vestește dreptului Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare Maria, înainte de nașterea Domului: „Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ceea ce s-a zămislit într-înșea este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiu și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor” (Matei 1,20-21). Apoi, Evanghelistul Matei precizează că prin aceasta s-a împlinit ceea ce a fost vestit de Dumnezeu prin proorocul Isaia (7,14): „Iată Fecioara va avea în pântec și va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel, care se tâlcuiește: cu noi este Dumnezeu” (Matei 1, 23). Iar Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, contemplând taina înomenirii Fiului lui Dumnezeu spune: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” ..., „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1,1-3 și 14). Iar în prima sa epistolă (1Ioan 4, 8-10, 19) scrie: „Dumnezeu este iubire. Întru aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu pentru noi, că Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru ca prin El viață să avem. În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre...Noi Îl iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel întâi”

Sfântul Ioan Damaschin, mare teolog din secolul al 8-lea, cel care a sintetizat mărturia Noului Testament și teologia patristică de până atunci, precizează în cuvinte inspirate coborârea reală a lui Dumnezeu la noi, prin întruparea Fiului Său, spunând că aceasta este singurul lucru nou sub soare. Iată ce spune el: „Căci prin bunăvoința lui Dumnezeu și Tatăl, Fiul Unul-Născut și cuvântul lui Dumnezeu și al Tatălui, Cel deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Cel mai înainte de veci, Cel fără de început, Cel care era dintru început cu Dumnezeu și cu Tatăl și era Dumnezeu și există în chipul lui Dumnezeu, Se coboară aplecând cerurile, adică smerindu-Se fără să smerească înălțimea Lui cea nesmerită, Se coboară spre robii Lui printr-o coborâre de negrăit și de necuprins. Căci aceasta înseamnă coborârea. Și fiind Dumnezeu desăvârșit, Se face om desăvârșit și săvârșește cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să Se facă om? Și cuvântul S-a făcut fără schimbare trup din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, Prea Sfânta Pururea Fecioară Născătoare de Dumnezeu. Și singur Iubitor de oameni Se face Mijlocitor între om și Dumnezeu și rămâne supus Tatălui prin luarea firii noastre, vindecând neascultarea noastră și făcându-Se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putință să dobândim mântuirea”.

Marele nostru poet național Mihai Eminescu exprimă magistral repetiția fără sens a istoriei, acolo unde nu se crede în Dumnezeu, în prezența și lucrarea Lui în istorie și în viața noastră:

„Căci acelorași mijloace
Se supun câte există,
Și de mii de ani încoace
Lumea-i veselă și tristă;
Alte măști, aceeași piesă,
Alte guri, aceeași gamă,
Amăgit atât de-adese
Nu spera și nu ai teamă
(Glossă).

Noi creștinii nu avem teamă pentru că sperăm în iubirea milos-tivă a lui Dumnezeu, manifestată în trimiterea Fiului Său în lume. Iisus Hristos este Darul Suprem al iubirii lui Dumnezeu către noi, așa cum foarte frumos a precizat Părintele Dumitru Stăniloae. El este „Fiul Cel din vecie/ Ce mi L-a dat Tatăl mie/ Să Se nască și să crească /Să ne mântuiască, așa cum cântăm în colinde, lăudând și dând slavă lui Dumnezeu.

Calea vieții și calea morții

Duminica a 22-a după Rusalii;
Parabola despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr
(Lc. 16, 19-31)

EVANGHELIA DE ASTĂZI NE PUNE în față două moduri de viață opuse, unul care duce la fericirea veșnică în comuniune cu Dumnezeu și altul care duce la osânda veșnică. Mântuitorul Iisus Hristos și-a expus învățătura Sa prin cuvântări directe dar, adesea, și prin parabole care făceau mai accesibil cuvântul Său. Parabola despre Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr (Lc.16,19-31) a spus-o în contextul controverselor cu fariseii. Iisus arătase că nu poți avea în viață două opțiuni de viață contrare "Nici o slugă nu poate sluji la doi domni; că ori pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, ori de unul se va ține și pe celălalt îl va disprețui. Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona." (Lc.16,13), adică bogăției, este concluzia. După cum arată experiența, a sluji lui Dumnezeu și a sluji bogăției materiale sau slavei deșarte, nu se împacă una cu alta. Ori slujești lui Dumnezeu și progresezi în harul Său, în comuniune cu El și cu semenii, iubind pe Dumnezeu și pe aproapele și împlinind porunca cea mare a iubirii (Mt.22, 37-39), ori slujești bogăției sau slavei deșarte și devii sclavul egoist al acestora. Fariseii, avizi de bani fiind, râdeau de Iisus și disprețuiau propovăduirea Lui: "Și pe toate acestea le auzeau și fariseii, care erau iubitori de argint, și-L luau în bătaie de joc" (Lc.16,14). Ei credeau că dreptatea lor înaintea lui Dumnezeu se poate recunoaște în bogăția lor materială. Iisus le arată însă că prima perioadă a istoriei mântuirii a trecut, timpul Legii și a Proorocilor s-a sfârșit cu Ioan Botezătorul (Lc.16,16-17), că ei împlineau legea numai formal nu în duhul ei, făcându-se singuri drepti înaintea

oamenilor, dar Dumnezeu cunoaște inimile lor, falsitatea vieții lor (Lc.16,15). Acum se propovăduiește vestea cea bună a Împărăției lui Dumnezeu și numai cei ce se străduiesc o dobândesc. Iar dobândirea Împărăției cere împlinirea radicală a Legii, în duh și-n adevăr (In.4,23).. Biruirea patimilor, în cazul de față a setei de avuție, sunt semnele ucenicilor lui Hristos, a creștinilor. În acest context se pune întrebarea: cum trebuie folosită avuția? Răspunsul are numai două variante. Prima este: dăruiește și te vei mântui; a doua: păstrează și savurează dar atunci te vei pierde. Pentru a ilustra acest adevăr și a face mai înțeleasă învățătura Sa, Legea cea nouă, Iisus folosește vorbirea iconică, aceasta fiind și mai adecvată pentru a exprima mai convingător și mai pătrunzător necesitatea orientării vieții după cuvântul lui Dumnezeu, pe care El îl propovăduiește. În aceste împrejurări, Iisus spune Parabola despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr.

Bogatul nemilostiv din parabolă era orb pentru Dumnezeu, deoarece el credea că nu are nevoie de El. În consecință era indiferent și insensibil și față de aproapele. Se bucura din belșug de toate bunurile pământești, își ducea viața în lux și-n petreceri, privea cu totală detașare, fără să-l vadă pe săracul care stătea la poarta lui și de care și câinii aveau mai multă grijă decât stăpânul lor. Făcând abstracție de Cel ce îi dăruise bunăstarea, în mintea și în inima lui nici aproapele nu mai avea loc. În mijlocul darurilor revărsate de Dumnezeu asupra sa, bogatul a rămas singur și egoist, satisfăcându-și numai poftele sale care se înmulțeau, sporindu-i egoismul. Mântuitorul nu dă nume bogatului, probabil pentru că numele oamenilor răi nu sunt vrednice de a fi pomenite. Uitând total de Dumnezeu și de semenii, aceștia decad chiar și din demnitatea umană. Chipul lui Dumnezeu nu se mai recunoaște în asemenea oameni, el este întunecat, deși nu dispăre cu totul. Prin modul său de viață, bogatul a respins iubirea lui Dumnezeu și nu manifesta nici un interes față de semenii săi. Prin aceasta el a ieșit din comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii încă în această viață.

Prin faptul că săracul din parabolă poartă numele Lazăr, ceea ce, în limbajul de atunci, înseamnă Dumnezeu este ajutorul meu, Iisus sugerează că acesta era un om credincios, care-și ducea să-

răcia, crucea vieții, cu răbdare, deoarece își puna toată nădejdea în Dumnezeu. Deși era sărac și bolnav, nu cerșea, nici nu cârtea. Împlinea îndemnul: „Fiule, viață cerșetoare să nu trăiești, mai bine să mori decât să ceri!” (Sirah 40,31).

Viața nu se încheie însă cu ceea ce a fost și este pe pământ. De aceea parabola merge mai departe, dincolo de experiența vieții pământești, peste limitele până la care putem merge noi cu simțurile și cu mintea noastră. Dacă ar fi rămas numai la câte se petrec pe pământ, am fi nevoiți să spunem resemnați că așa a fost întotdeauna în lume: inegalitate, nedreptate, șanse pentru unii, neșanse pentru alții. Mai mult, ar trebui să recunoaștem că viața noastră însăși nu este plină de sens, dacă nu, adesea, chiar fără sens. Mesajul principal al parabolei este însă că viața se continuă și după moartea fizică, dar starea vieții de dincolo ne-o hotărâm noi prin modul de viațuire aici, în contextul chipului actual al lumii. Aceasta dă sens și valoare unică vieții noastre, dar ne cheamă, în același timp, la o viațuire responsabilă, în ascultare și iubire de Dumnezeu și de oameni.

Parabola ne învață, mai întâi, că îndată după moartea fizică există o judecată a sufletului, judecata particulară. Prin despărțirea sufletului de trup, în urma morții fizice, trupul se întoarce în pământul din care a fost luat iar sufletul își continuă viața (Eccl. 12,7), așteptând a doua venire a Domnului, când se va uni din nou cu trupul care va învia și el, după aceea va urma judecata universală și viața veșnică (cf. Apoc. 6, 10-11). Sufletele dreptilor, după judecata particulară, vor aștepta a doua venire a Domnului în stare de fericire, în comuniune cu Dumnezeu, cu îngerii și cu sfinții, în rai. Sufletele păcătoșilor se vor afla însă în stare de chin, în iad, lipsiți de comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, de care au uitat în viața pământească. Mântuitorul Iisus Hristos exprimă aceasta în parabolă zicând: „Și a murit săracul și a fost dus de îngeri în sânul lui Avraam,” simbolul fericirii în comuniunea cu Dumnezeu și cu dreptii, care au bineplăcut Lui. „Și a murit și bogatul și a fost îngropat. Și în iad, fiind el în chinuri, își ridică ochii și-l vede de departe pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui.” (Lc. 16,22-23). Trecerea din această viață la cea de dincolo a

inversat starea celor doi. Bogatul, care fusese în rai pe pământ, a ajuns dincolo în situația lui Lazăr, pentru care iadul fusese pe pământ, iar Lazăr a ajuns în rai. Dar nu pentru că a fost sărac a ajuns Lazăr în rai, ci pentru că și-a purtat crucea vieții, cu răbdare și smerenie, punându-și nădejdea în Dumnezeu. Nici bogatul n-a ajuns la osânda veșnică pentru bunăstarea din viața pământească, ci pentru că a uitat cu totul de Dumnezeu și a fost insensibil față de necazurile și nevoile semenilor săi.

Bogatul nemilostiv care niciodată, cât a fost pe pământ nu s-a gândit să se roage lui Dumnezeu și nu se rugase de nimeni, ci doar poruncise, acum a descoperit rugăciunea. Acum îl recunoaște pe Avraam ca „părinte”, deci ca pe cineva mai mare decât el, de care are nevoie și îl roagă: „Părinte Avraam, ai milă de mine și trimite-l pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorescă limba, că mă chinuiesc în această văpaie.” (Lc. 16,24). Un ajutor cât de mic i-ar fi făcut bine. Acum își aduce aminte și de Lazăr pe care-l cunoștea, îi zice pe nume, îl văzuse la poarta sa în timpul vieții pământești. Nu se poate scuza că nu l-a cunoscut. Cât despre rugăciune, își va da seama îndată că o făcea acum prea târziu, fiindcă Avraam îi răspunde: „între noi și voi s-a întărit prăpastie mare, ca cei care voiesc să treacă de aici la voi să nu poată, nici cei de acolo să treacă la noi” (Lc. 16, 26). Starea de dincolo este definitivă și veșnică. Puntea de trecere a rămas în urmă, pe pământ. Cine n-a trecut-o pe pământ spre rai, în lumea de aici, nu poate s-o treacă după ce a ajuns în lumea de dincolo, nici nu mai poate fi ajutat de cei de acolo; nici de Lazăr, nici de Avraam nu putea fi ajutat bogatul nemilostiv.

Până la judecata din urmă, rugăciunile Bisericii pentru cei adormiți încă mai pot ajuta celor care au luptat cât de puțin pentru mântuire în această viață, celor care au trecut la viața de dincolo într-o oarecare comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, deși o comuniune slăbită. Este adevărat că în iad se găsesc cei care au refuzat comuniunea lor cu Hristos. Dar în iad se află și cei care nu și-au pierdut orice credință în Dumnezeu, dar stau acolo din cauza unor păcate mai mici săvârșite de ei, care i-au scos din comuniunea cu El. Existența acestei credințe în sufletele celor din iad le dă posibilitatea să-și

descoperire comuniunea lor cu Hristos și să treacă în rai, mai înainte de judecata din urmă, prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ. Datorită rugăciunii, actul de comuniune al celor de pe pământ face să se activeze și să crească în sufletul celor aflați în iad deschiderea pentru comuniune care le-a mai rămas. Dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenii noștri adormiți se susține nu numai prin pomenirea lor în rugăciuni, ci și prin pomenirea lor prin fapte, în special prin faptele de milostenie. Prin faptele pe care le săvârșim spre pomenirea celor adormiți le oferim posibilitatea să participe ei înșiși la săvârșirea lor. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu socotește aceste fapte săvârșite de noi pentru ei „ca ale lor”. Dar cel mai mare ajutor le vine celor adormiți de la pomenirea lor în legătură cu jertfa lui Hristos la Sfânta Liturghie. Prin aceasta comunitatea liturgică roagă pe Hristos să-i primească la El și pe cei pomeniți și să-i unească cu Tatăl, ca să sporească fericirea celor ce sunt în rai, să ușureze suferințele celor ce se află în iad, sau să mute pe cei mai puțin păcătoși din iad în rai. Cei care nu vor putea ieși din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieși în veci de acolo. Bogatul nemilostiv din parabolă se găsea în această situație deoarece, în viața pământească, n-a vrut să știe de Dumnezeu și de aproapele său.

Confruntat cu realitățile de dincolo, în sufletul bogatului a încolțit chiar acea virtute care nu-i încolțise niciodată cât a fost pe pământ: milostenia. De aceea i se zice „bogatul nemilostiv”! Acum se gândea să nu li se întâmple și altora ca lui, chiar dacă această îngrijorare era numai pentru frații săi, nu și pentru cei străini de familia sa. În consecință, adresează lui Avraam a doua rugămintă: „Atunci rogu-te, părinte, să-l trimiți în casa tatălui meu, că am cinci frați; să le dea lor mărturie, ca să nu vină și ei în acest loc de chin” (Lc.16,27-28). Avraam i-a răspuns și de data aceasta: prea târziu! Acum nu se mai poate. De aici nu se mai poate întoarce nimeni. Cei rămași pe pământ au însă posibilitatea să se îndrepte, fără să se ducă Lazăr să-i învețe, pentru că au pe Moise și pe prooroci, adică au cuvântul lui Dumnezeu însuși descoperit prin aceștia. Din cuvântul lui Dumnezeu pot afla totul: cum trebuie să-și trăiască viața și ce-i așteaptă după moarte, în funcție de modul în

care au viețuit pe pământ. Dacă nu cred și nu împlinesc cuvântul lui Dumnezeu, chiar dacă ar învia cineva și le-ar spune ce au de făcut, tot nu vor crede. În primul rând, probabil, n-ar fi crezut în întoarcerea lui Lazăr din morți. Ar fi căutat o altă explicație pentru întoarcerea lui, una naturală. Dovada pentru aceasta o avem în învierea lui Lazăr din Betania, de către Mântuitorul. Oare s-a produs vreo schimbare mare în viața celor care au văzut minunea? Pentru moment, L-au aclamat pe Iisus la Intrarea în Ierusalim, dar, îndată după aceea L-au răstignit, iar pe Lazăr cel înviat au voit să-l omoare. În concluzie, împlinirea cuvântului lui Dumnezeu nu este determinată de eventualul miraculos care îl însoțește, ci exclusiv de decizia personală a fiecăruia.

Parabola despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr trebuie legată neapărat de cuvântarea lui Iisus despre Judecata de Apoi din Evanghelia după Matei (Mt.25), pentru a avea o imagine mai completă a învățăturii Lui despre viața de dincolo de moarte. Mai întâi precizăm însă că moartea constituie evenimentul cel mai profund și tulburător al vieții, care ridică în mintea omului problema sensului vieții, fiindcă o viață care se încheie cu moarte nu poate fi decât o viață lipsită de sens sau chiar absurdă. Valoarea unică și completă a omului și a vieții umane în trup a fost pusă în evidență de Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om și a înviat cu trupul la viața veșnică. În lumina învierii lui Hristos, moartea este marea trecere, granița la care ne apare Domnul vieții, Creatorul, Cel care este singur nemuritor (1Tim.6,16). Învierea cu trupul a persoanei umane individuale nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea întregului cosmos la a doua venire a lui Hristos, pe care credincioșii de pe pământ și sfinții din cer o așteaptă cu speranța deplinei manifestări a lui Hristos, a slavei și iubirii Lui în lume, pe un plan deosebit de cel al chipului ei actual. Atunci, întreaga creație va deveni incoruptibilă, pnevmatică, transfigurată de puterea, lumina și slava lui Dumnezeu. Toți oamenii vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos, dar nu toți vor învia spre fericire, întrucât fericirea este dependentă de decizia personală a fiecăruia cu privire la comuniunea lui personală cu Dumnezeu în Iisus Hristos. Judecata lui Dumnezeu, prin care unii vor avea

parte de fericire veșnică, iar alții de nefericire veșnică, înseamnă că Dumnezeu constată cu regret că unele persoane nu s-au făcut capabile și nu acceptă această comuniune, și prin aceasta rămân în nefericire veșnică prin însăși libertatea lor. Această stare de osândă eternă se mai numește și moarte veșnică, deoarece numai în comuniunea cu Dumnezeu ne continuăm viața cea adevărată și fericită. Judecata lui Hristos constituie o încununare pe vecie cu mărirea Lui a celor ce au lucrat împreună cu puterea Lui pe calea asemănării cu El și lipsirea de această încununare a celor care nu L-au primit, rămânând prizonerii propriului lor egoism ca rezultat al unei vieți păcătoase, fără Dumnezeu. Raiul înseamnă prezența intimă și unirea tuturor în iubirea lui Hristos și prin El în comuniunea de iubire a Sfintei Treimi și întreolaltă. Comuniunea sfinților cu Dumnezeu în rai sporește și se adâncește neîncetat, producând acestora o fericire negrăită. Dumnezeu este prezent și lângă iad, cei de acolo văd prin aceasta că ei nu se află în acea stare de nefericire și osândă din cauza Sa, ci pentru că ei nu pot răspunde la iubirea atotprezentă și autodăruitoare a Lui, iar iadul este produs de egoismul poftelor care nu-și mai găsesc materia și posibilitatea să se satisfacă. Păcătoșii vor trăi într-o lume reală/ireală, închiși în chinurile propriului lor egoism, cu dimensiuni mai mult halucinante decât reale. Trupurile păcătoșilor ca și cele ale dreptilor vor dispune de o subțirime spirituală dar, față de spiritualitatea luminoasă a dreptilor, ei vor avea parte de o spiritualitate întunecată, ca expresie a răutății și tristeții din sufletele lor însingurate și chinuite de demoni. Îi va chinui etern conștiința că au avut posibilitatea de a se mântui, dar n-au folosit-o datorită libertății lor, prin care au refuzat comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

Bunul creștin se pregătește în cursul întregii vieți să se mântuiască prin întărirea și sporirea comuniunii lui cu Hristos și cu semenii pentru ca marea trecere să fie în plenitudinea vieții fericite. Didahia Sfinților Apostoli (90-110 d.Hr.) insistă asupra faptului că în fața omului sunt două căi: calea vieții și calea morții. Viața veșnică ne-o pregătim și ne-o hotărâm fiecare în această viață în funcție de calea pe care mergem. Calea vieții este drumul cu

Hristos, „Calea, Adevărul și Viața” (In. 14,6) spre Împărăția lui Dumnezeu. Căci adevărul omului nu se găsește în el însuși ci în Hristos. Omul nu are viața în sine însuși, ci își primește existența ca dar a lui Dumnezeu. De aceea el își menține și împlinește viața în măsura în care aderă și participă la viața și iubirea lui Dumnezeu, venită în maximă apropiere de noi în Iisus Hristos. Viața omului se împlinește numai ca viață în Hristos, El fiind ținta și scopul existenței noastre.

Ispita și păcatul original al omului, în special al omului zilelor noastre, este de a se atașa de chipul actual al lumii, socotind-o ca singura realitate și făcând abstracție de Dumnezeu și de scopul final al său, acela de a dobândi Împărăția lui Dumnezeu. Alipindu-se de lumea aceasta, ca fiind singura realitate, omul crede că se poate împlini și desăvârși prin ceea ce are și prin ceea ce face în această lume și pentru această viață. De aici decurge uitarea de Dumnezeu, de aproapele, de propriul său destin și omul pornește pe calea morții. Bunurile materiale, slava deșartă, patimile îl înrobesc și-i iau libertatea de acțiune în plan spiritual și în raport cu semenii săi. Devenind indiferent și insensibil față de necazurile și nevoile acestora, el se conduce numai după legea profitului său egoist.

Dar numai lumina credinței și a faptelor bune, a credinței lucrătoare prin iubire (Gal.5,6), adunată în suflet, ne face capabili de comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii noștri, și, în final, de Împărăția lui Dumnezeu. Pe calea Împărăției, milostenia este semnul distinctiv al creștinului, este dovada asemănării lui cu Dumnezeu care este „mare și bogat în milă”. Milostenia este faptă, dăruire, jertfă pentru binele altora, după modelul lui Hristos, Care S-a milostivit spre noi într-un chip nemaipomenit. De aceea, a spus: „Fericiți cei milostivi că aceia se vor milui” (Mt.5,7). Milostenia este act de adorare a lui Dumnezeu și putere a rugăciunii. Dacă în rugăciune adorăm și preamărim pe Dumnezeu, prin milostenie ajutam pe semenii noștri să-L adore și să-I mulțumească. Criteriul eshatologic al Judecării universale va fi credința mărturisită (Mt.10,32) și concretizată în faptele iubirii aproapelui sau modul în care ne-am comportat față de acești „frați mai mici” ai lui Hristos (Mt. 25,31-46). Această judecată va descoperi cu uimire,

atât dreptilor cât și păcătoșilor, că prezența tainică și interpelantă a lui Hristos în oamenii care au nevoie de ajutorul, afecțiunea, compasiunea și mărturia noastră nu depinde de perceperea sau interpretarea noastră (Mt. 25,37-40). Lângă mâna întinsă după ajutor a celui necăjit stă nevăzut mâna lui Hristos Care zice: „întrucât ați făcut unuia dintre acești foarte mici frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut” (Mt. 25,40).

Deoarece scurta noastră viață pământească este îndreptată spre cea veșnică, fiindcă „nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe aceea ce va să fie” (Evr.13,14), pregătirea noastră pentru întâlnirea cu Hristos Cel Înviat în fiecare zi se face mai ales când ne ferim de păcat și săvârșim fapte bune, când sporim în dragoste față de Dumnezeu, prin rugăciune, și față de aproapele, prin iertare, împăcare și întrajutorare. Întrucât Hristos Cel Înviat este totodată Judecătorul și Mântuitorul lumii, învierea noastră va fi spre judecată sau spre mântuire, potrivit cu viețuirea și cu faptele noastre săvârșite în această viață. De aceea, Apostolul neamurilor îndeamnă: „Frații mei iubiți, fiți tari, neclintiți, sporind totdeauna în lucrul Domnului, știind că osteneala voastră nu este zadarnică în Domnul” (1Cor.15,50).

Starea de rugăciune

Duminica Vameșului și Fariseului (Luca 18, 10-14)

*„Ușile pocăinței deschide-mi, Dătătorule de viață !
Că mâneacă duhul meu la Biserica Ta cea sfântă,
purtând lăcaș al trupului, cu totul spurcat;
ci, ca un îndurat, curățește-l cu mila milostivirii Tale!”
(din cântările Triodului)*

CU ACEASTĂ FRUMOASĂ CÂNTARE/RUGĂCIUNE LITURGICĂ din rânduiala slujbei Utreniei începem astăzi o nouă perioadă din cursul anului bisericesc. Această perioadă durează zece săptămâni, din Duminica de astăzi, numită a Vameșului și Fariseului, după parabola care se citește din Evanghelia la Sfânta Liturghie și durează până la Slujba Învierii din noaptea Sfințelor Paști. Ea se numește Perioada Triodului după cartea de cult folosită în acest răstimp în care majoritatea cântărilor sunt grupate în câte trei ode sau cântări liturgice. Triodul este folosit în toată această perioadă de pregătire pentru sfânta și marea sărbătoare a Învierii Domnului, este, așadar, cartea de căpătâi a perioadei postului Sfințelor Paști.

Toate cântările și rânduielele liturgice din această perioadă sunt în ele însele o școală a pocăinței și a smereniei, o școală a înnoirii noastre spirituale prin rugăciune și post, prin spovedanie și împărtășanie, prin milostenie și fapte bune, prin întoarcerea noastră de la fapte rele la fapte bune, prin întoarcerea noastră de la păcat la sfințenie, prin lepădarea de satana și unirea cu Hristos, potrivit drumului pe care am pornit prin Taina Botezului.

Taina vieții creștine constă în aceea că ea este un drum cu Hristos Mântuitorul spre Împărăția cea veșnică a iubirii lui Dumnezeu. Pe acest drum, Mântuitorul Iisus Hristos ne face părtași la jertfa și învierea Lui, pe măsura eforturilor noastre de a evita păcatul și a dobândi sfințenia. El se află într-o dăruire totală, ca om Tatălui și nouă ca Dumnezeu, ca o prelungire a jertfei Sale de pe crucea Golgotei, pentru a ne atrage și pe noi în această dăruire și a ne face părtași încă din această viață la viața învierii Sale. Epistola către Evrei 7, 25-27 ne arată, de aceea, că Hristos cel răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui este Arhiereu veșnic și mijlocește continuu la Tatăl pentru noi, ca un miel înjunghiat (Apocalipsa 5,6).

Pentru ca viața noastră să fie un drum cu Mântuitorul, Biserica a rânduit serbarea marilor evenimente din istoria mântuirii, pentru a ne da posibilitatea să participăm și noi la acestea. În centrul acestor evenimente se află Patimile și Învierea Domului, prin care El ne-a eliberat din robia păcatului și a morții și ne-a dăruit viața veșnică. De aceea, în fiecare duminică, înainte de începerea Postului Sfintelor Paști, ni se arată ce trebuie să cultivăm mai intens în timpul Postului Mare, și anume: rugăciunea smerită, pocăința sinceră, milostenia darnică și postul acceptat în mod liber.

Astfel, după Duminica Vameșului și Fariseului care ne vorbește de despre starea de rugăciune smerită, urmează Duminica Fiului risipitor care ne arată că prin pocăința sinceră se obține iertarea păcatelor și se reface comuniunea cu Tatăl nostru Care este în ceruri. Apoi, Duminica Înfricoșătoarei judecăți ne arată că viața noastră din această lume va fi judecată după criteriul iubirii milostive față de semenii noștri, care aveau nevoie de prezența și ajutorul nostru. Ultima duminică, care premerge începutului Postului Sfintelor Paști, este Duminica Izgonirii lui Adam din Rai pentru că nu a ascultat porunca lui Dumnezeu, nu s-a smerit și nu a postit. Perioada postului este un timp în care noi ascultăm mai mult cuvântul lui Dumnezeu din Scripturi, postim și ne rugăm mai mult, ne căim pentru păcate pentru a îndrepta pe Adam cel vechi din noi și a trăi după chipul Mântuitorului Iisus Hristos, Adam cel Nou, Care și-a început activitatea mântuitoare

publică prin post și rugăciune de patruzeci de zile, iar apoi S-a arătat ascultător de Dumnezeu până la moartea Sa pe Cruce și, trecând prin moarte, a dobândit slava Învierii și a vieții veșnice (cf. Filipeni 2, 8-11).

La începutul acestei perioade, prin pilda Vameșului și Fariseului, Biserica ne arată că, înainte de toate, trebuie să ne străduim să dobândim starea de rugăciune smerită. Rugăciunea, cultul Bisericii, în general, este atitudinea doxologică în fața prezenței lui Dumnezeu. De aceea, regula de rugăciune determină regula credinței și a vieții: *Lex orandi* devine *lex credendi* și *lex vivendi*. În cult, în starea de rugăciune are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu, în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centru și unica sursă a vieții sale, Îl adoră și-I aduce lauda și mulțumirea cuvenită pentru toate și-I cere cele necesare pentru viața aceasta, și mai ales, pentru viața veșnică. Prin aceasta, el alege fără ezitare calea lui Hristos, trăirea după adevăr (3Ioan 3-4) și se deschide lucrării Duhului Sfânt, Care-i dă puterea pentru aceasta. Rugăciunea, cultul Bisericii, Sfintele Taine ne prilejuiesc participarea la viața lui Dumnezeu sau apropierea personală a vieții lui Dumnezeu.

Parabola Vameșului și Fariseului ne arată care este starea de rugăciune autentică, prin faptul că ne pune în față două exemple, două forme de rugăciune. Una care ne arată cum nu trebuie să stăm în fața lui Dumnezeu și alta, cum trebuie să stăm în fața Lui și cum trebuie să ne rugăm. „Doi oameni s-au suit la templu, ca să se roage: unul fariseu și celălalt vameș” (Luca 18, 10). Mântuitorul descrie pe scurt modul cum se roagă cei doi oameni care au venit în templu în fața lui Dumnezeu.

Fariseul reprezenta o clasă de elită, care pretindea că împlinește întru totul prevederile Legii, poruncile Lui Dumnezeu și, formal, chiar le împlineau. Fariseii erau, de aceea, o categorie de oameni cu vază în popor, erau considerați sau se considerau ei înșiși aleși, cultivați, foarte credincioși. Ispita lor cea mai mare era însă trufia și lauda de sine sau o aprecie de sine exagerată. Această boală a sufletului lor se agrava prin faptul că lauda de sine era însoțită adesea de judecarea altora. Fariseul din parabola Mântuitorului

se laudă pe sine și în același timp judecă și disprețuiește pe altul, pe vameș. El se compară cu un om mai puțin evlavios și mai puțin virtuos decât el, poate tocmai pentru a se putea lăuda în fața lui Dumnezeu. În autosuficiența sa, pe unul la fel de evlavios sau mai evlavios l-ar fi invidiat desigur.

Mulțumit de sine, mulțumit cu starea în care se află și plin de sine, fariseul vine în fața lui Dumnezeu dar nu se roagă cu adevărat. Mulțumirea lui în fața lui Dumnezeu este o mulțumire bazată pe autosuficiență, și, de aceea, nu mai este loc în sufletul lui pentru lucrarea lui Dumnezeu și pentru iubire și respect pentru alții. Rugăciunea fariseului nu mai este o rugăciune adevărată, ci o laudă de sine, o expresie a trufiei și a judecării altora. De aceea începe cu cuvintele: „Dumnezeule, Îți mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni” (Luca 18,11). Desigur, tot ceea ce spune el este adevărat: nu este răpitor, nu este nedrept, nu este desfrânat. El are, de aceea, conștiința că împlinește poruncile lui Dumnezeu, și, deci, este un om virtuos. Mai adaugă încă și o altă calitate, evlavia ascetică: „Postesc de două ori pe săptămână, dau zeciuială din toate câte câștig” (Luca 18, 12). Deci, fariseul este un om fără lăcomie, un om drept, moral și evlavios. Dar aceste virtuți ale lui sunt anulate de faptul că este foarte mândru, plin de sine și răutăcios.

Fariseul avea doar o evlavie formală, exterioară, o evlavie plină de iubirea de sine și total lipsită de iubirea smerită față de aproapele. El nu se smerește nici măcar în fața lui Dumnezeu. Mulțumirea pe care el o aduce lui Dumnezeu este de fapt o mulțumire de sine, mulțumirea cu sine și cu stare în care se află. De aceea, foarte adesea el judecă pe alții, mai ales pe cei pe care îi consideră inferiori lui. Pentru că se consideră cu totul drept, el devine îndată disprețuitor. El nu lasă lui Dumnezeu dreptul de a judeca pe oameni, ci se substituie dreptului Judecător. Din aceste motive, fariseul se singularizează și, socotindu-se superior, se înalță în sinea lui deasupra celorlalți oameni, despărțindu-se spiritual de ei și oprește lucrarea lui Dumnezeu în sufletul lui. Pentru că de vreme ce nu se smerește în fața lui Dumnezeu, ci folosește starea de rugăciune numai ca prilej pentru a se lăuda cu virtuțile lui și a

se înălța pe sine, el nu-și mărturisește dependența de Dumnezeu și necesitatea ajutorului Său. De aceea nici nu-l cere, fapt esențial pentru orice rugăciune.

Alături de fariseu se află în templu, în fața lui Dumnezeu, un alt om, un vameș, care se transpune în adevărata stare de rugăciune. El are conștiința că se află în fața lui Dumnezeu cel preasfânt, Care vede totul și știe totul și că viața lui depinde exclusiv de El. Vameșul nici nu îndrăznește să se uite în sus, spre cer, pentru că se consideră nevrednic de aceasta. El nici nu se compară cu alți oameni, la fel de păcătoși sau poate mai păcătoși decât el, pentru a-și justifica în vreun fel propriile păcate. Fiind apăsător de conștiința propriei păcătoșenii, își recunoaște și-și plânge păcatele sale proprii. Nu se consideră vrednic să ridice ochii spre cer, spre Dumnezeu, pentru că în smerenie recunoaște că este prea legat de cele pământești și de păcatele lui. Recunoscând cu durere în suflet această stare a sa, vameșul se roagă cu fața îndreptată în jos, ca un vinovat și cere iertare milostivă de la Dumnezeu. Vameșul își recunoaște, astfel, sincer și smerit păcatele și are conștiința că starea în care se află nu este bună, nu este una normală, vrednică de un om. Fiind un om căzut și decăzut, vameșul se judecă pe sine pentru propriile păcate. El recunoaște că starea în care se află este o stare din care nu mai poate ieși cu propriile lui forțe, nu are nici voință suficientă, nici puterea necesară ca să se ridice prin el însuși. De aceea, el cere insistent și smerit mila lui Dumnezeu pentru a primi iertare și îndreptare, rugându-se: „Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului” (Luca 18,13).

Mântuitorul Iisus Hristos ne spune că „Acesta s-a întors la casa lui mai îndreptat decât celălalt”. Adică, rugăciunea smerită a păcătosului este mai bine primită de Dumnezeu decât rugăciunea trufașă a omului drept. Aceasta nu pentru că păcatul s-ar putea justifica în vreun fel, ci pentru că smerenia este absolut necesară pentru a reface comuniunea de iubire cu Dumnezeu și cu oamenii. Întrucât nu este plin de sine, ci smerit, vameșul păcătos își deschide sufletul pentru a primi harul și milostivirea lui Dumnezeu.

Sfinții Părinți ne îndeamnă să luăm ceea ce este bun de la amândoi oamenii amintiți în parabolă:

- Să avem tot timpul conștiința că ne aflăm în fața lui Dumnezeu cel presfânt și atotștiutor; că de El depinde viața noastră, împlinirea vieții și mântuirea noastră sau, cum spune Sfântul Apostol Pavel că Hristos este viața noastră.
- Să cultivăm virtuțile dreptății, evlaviei, ascultării și împlinirii poruncilor lui Dumnezeu, pe care le întâlnim la fariseu, dar să nu luăm pilda de la acesta: mândria, mulțumirea de sine, autosuficiența și judecarea altora, pe care trebuie să le evităm.
- Să cultivăm smerenia și rugăciunea smerită, sinceră și stăruitoare ca vameșul, dar să evităm modul păcătos de a fi al acestuia.
- Pentru că numai iubirea smerită, curată, care se naște din rugăciune și din recunoașterea propriilor noastre greșeli și neputințe este iubire mântuitoare, care frace să se reverse în viața noastră harul lui Dumnezeu, dătător de viață și de fericire veșnică.

Să rugăm pe Hristos Mântuitorul să ne ajute să înțelegem cuvintele Sale din Evanghelia acestei duminici: „oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înalța (Luca 18, 14). În mândrie, trufie și autosuficiență se află întotdeauna o lipsă de realism, o supraevaluare și o pierdere a simțului realității, a simțului critic asupra noastră înșine și asupra stării în care ne aflăm. Dimpotrivă, în starea de smerenie, omul devine realist și echilibrat, pentru că își vede limitele și neputințele sale, vede starea firii sale căzute și nevoia de ajutor dumnezeiesc, nevoia de iertare și vindecare; vede nevoia de comunicare și comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii. Când omul nu este plin de sine, se umple de prezența iubitoare și sfințitoare a lui Dumnezeu. Acesta este, de fapt rostul rugăciunii smerite și a postului. Postul face rugăciunea mai smerită și mai stăruitoare, iar rugăciunea smerită devine hrana sufletului, cea dintâi hrană a celui ce postește.

Să ne străduim să dobândim starea de rugăciune smerită, chiar și atunci când nu ne rugăm propriu-zis. Aceasta nu vine însă de la sine. Trebuie să ne rugăm în mod regulat, să participăm la ru-

găciunea Bisericii, să ne spovedim și să ne împărtășim cu Sfintele Taine. Să avem credința vie că Dumnezeu este prezent mereu în viața noastră și ne întâmpină pe toate căile vieții. Să avem nădejdea că ne ascultă și ne împlinește rugăciunea smerită. Să-L iubim pentru că El ne-a iubit mai întâi (1 Ioan 4,10), iar această iubire să se concretizeze și în iubirea de oameni. Viața noastră să fie, astfel, o mărturie continuă a iubirii lui Dumnezeu. Amin.

Cuprins

I. LAUDATIO	7
<i>În slujba misiunii Bisericii</i>	9
PR. CONF. UNIV. DR. CRISTIAN SONEA DR. PAUL SILADI	
<i>Continuându-i pe maeștrii săi</i>	65
† ANDREI	
<i>Părintele Valeriu Bel, universitarul maramureșan</i>	67
† CALINIC ARGEȘEANUL	
<i>Rânduri recunoscătoare</i>	71
† TIMOTEI	
<i>Episcopii Caransebeșului în sprijinul misiunii Bisericii (1865–1949)</i>	75
† LUCIAN	
<i>Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, mărturisire ortodoxă pe țărâm românesc</i>	89
† GURIE	
<i>Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, devotat coleg și distins teolog al Bisericii noastre</i>	91
PR. PROF. UNIV. DR. VASILE STANCIU	
<i>Contribuții dogmatice ale pr. prof. dr. Valer Bel în cadrul Colocviilor Naționale de Teologie Dogmatică</i>	95
PR. PROF. UNIV. DR. ȘTEFAN BUCHIU	
<i>Teologia Dogmatică Ortodoxă în perspectivă misionară. Contribuția părintelui profesor Valer Bel</i>	117
PR. PROF. UNIV. DR. CRISTINEL IOJA	
<i>Repere misiologice actuale în opera Părintelui Profesor Valer Bel</i>	129
PR. CONF. UNIV. DR. DAVID PESTROIU	
<i>Impulsurile misionare ale Sfintei Liturghii evidențiate în opera părintelui profesor dr. Valer Bel</i>	143
PR. PROF. UNIV. DR. IOAN TULCAN	

II. IN HONOREM 157

*Repere fundamentale ale misiunii
în Vechiul Testament..... 159*

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN CHIRILĂ

*Relațiile dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Veche-Catolică
între anii 1875–1914..... 181*

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN-VASILE LEB

*Dimensiunea cruciformă a existenței omului
într-o lume secularizată 205*

PR. PROF. UNIV. DR. DUMITRU MEGHEȘAN

Biserica misionară sau Biserica misională 217

PR. PROF. UNIV. DR. GHEORGHE PETRARU

*Existența ipostatic-comunitară a persoanei umane
și modul împlinirii ei în Biserică..... 237*

ARHIM. LECT. UNIV. DR. NATHANAEL NEACȘU

Naming God in the context of new challenges 245

PR. CONF. UNIV. DR. HABIL. NICOLAE MOȘOIU

Educație și pedagogie în post-modernism. Repere fundamentale 265

PR. PROF. UNIV. DR. GHEORGHE ÎSTODOR

Misiune și misionari ortodocși în Alaska..... 281

PR. CONF. UNIV. DR. HABIL. GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

Sinodul I Ecumenic în cultul Bisericii 299

CONF. UNIV. DR. ION MARIAN CROITORU

Evreii în România și Ortodoxia 325

LECT. UNIV. DR. HABIL. CIPRIAN IULIAN TOROCZKAI

*Judecata universală și viața de veci
în teologia ortodoxă contemporană..... 379*

PR. LECT. UNIV. DR. GRIGORE DINU MOȘ

Către înțelepciunea credinței 405

LECT. UNIV. DR. NICOLAE TURCAN

Anselm de Canterbury și teoria satisfacției în teologia catolică actuală 415

DIAC. LECT. UNIV. DR. FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ

<i>Urgență pastoral-misionară în arealul euro-atlantic</i>	431
ARHIM. PROF. UNIV. DR. TEOFIL TIA	
<i>Misiunea educativă a parohiei</i>	451
PR. LECT. UNIV. DR. GHEORGHE ȘANTA	
<i>Modele iconografice inedite în Manuscrisul Vat. Rom. 6 din Biblioteca Apostolica Vaticana</i>	469
LECT. UNIV. DR. ANA BACIU	
<i>Icoana pe sticlă de la Nicula.....</i>	481
PROF. UNIV. DR. HABIL. MARCEL MUNTEAN	
<i>Nașterea unui concept: arta coptă</i>	501
ASIST. UNIV. DR. VICTORIA GRĂDINAR	
<i>O scriere cu caracter dogmatic și simbolic din secolul al XVII-lea</i>	507
DR. DACIAN BUT-CĂPUȘAN	
<i>Pentru o hermeneutică misionară a Sfintei Scripturi.....</i>	525
DR. COSMIN LAURAN	
<i>Aspecte nou-testamentare fundamentale pentru caracterul kenotic al misiunii creștine</i>	539
PR. DR. LUCIAN NICODIM CODREANU	
<i>Diaspora ortodoxă română: accente istorice, misionare și aspecte pastorale actuale</i>	557
PR. DRD. VASILE POP	
<i>Trinitas TV – misiunea Bisericii prin televiziune</i>	575
DR. EUGEN BUCHIU	
<i>Sfintele Taine ca dar, misiune și mărturie creștină în lume</i>	589
PR. DR. MIHAI-VALENTIN RACOLȚA	
<i>Conștientizarea responsabilității misionare</i>	617
PR. DRD. NICOLAE MUNTEANU	
<i>Καταγγέλλω, νουθετέω, διδάσκω (Coloseni 1,28) – dimensiuni ale misiunii apostolice</i>	643
DIAC. ASIST. UNIV. DR. NICOLAE-OLIMPIU BENEĂ	

<i>Teologia despre Dumnezeu în Persoane, fundament pentru misiune și misiuni</i>	669
PR. LECT. UNIV. DR. MARIUS FLORESCU	
<i>L' eschatologie de Karl Rahner (1904-1984).....</i>	667
PR. CONF. UNIV. DR. RADU MUREȘAN	
<i>The Concept of "Person" in Father Dumitru Stăniloae's Theological Thinking.....</i>	695
PR. PROF. UNIV. DR. ȘTEFAN ILOAIE, PROF. UNIV. DR. ALFONS BRÜNING	
III. RESTITUTIO	705
PR. PROF. UNIV. DR. VALER BEL	
<i>Revelație, dogmă, teologie și terminologie.....</i>	707
<i>Libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului</i>	719
<i>Dumnezeu – Sfânta Treime în credința Bisericii.....</i>	731
<i>Vocația misionară și doxologică a teologiei academice</i>	819
<i>Sinteză ecleziologică</i>	831
<i>În mormânt Viață</i>	869
<i>Viața ca dar și misiune în perspectiva Învierii</i>	873
<i>Credința mântuitoare.....</i>	881
<i>Iisus Hristos, Lumina lumii</i>	889
<i>Cine este Iisus Hristos? Evanghelia identității Mântuitorului</i>	897
<i>Calea vieții și calea morții</i>	903
<i>Starea de rugăciune.....</i>	913

Părintele Valer Bel este o personalitate a culturii teologice contemporane. Studiile aprofundate de teologie sub îndrumarea părintelui Dumitru Stăniloae, precum și cele de la Facultatea de Teologie Evanghelică din Hamburg, Germania, l-au ajutat să devină unul dintre cei mai apreciați teologi contemporani, care s-a remarcat prin originalitate, profunzime și gândire teologică de substanță, deschizător de noi proiecte în cercetarea teologică contemporană. Cea mai recentă lucrare coordonată de părintele Valer Bel, manualul de *Misiologie ortodoxă*, apărut la Editura Basilica a Patriarhiei Române, reprezintă dovada unei maxime maturități în aprofundarea teologiei misionare, atât de necesară în viața Bisericii. Părintele Valer Bel este teologul care a deschis o nouă perspectivă asupra misiunii în Teologie, în care elementele de doctrină sunt armonios împletite cu cele pastoral-misionare, oferind preoților și studenților modalități concrete și solide pentru o misiune creștină și ortodoxă eficientă și viguroasă în lumea de azi.

Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu

*Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*



ISBN: 978-606-37-0332-4